رسائل في
الإنشـــاء والاعـــتبار
تحقيقـات تراثيـة في فلسـفة اللسـان والاجتماع

طالب سيد هاشم الطباطبائي

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى 2014

الإهداء

إلى روح المرحوم السيد الوالد

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد،

فمن الثلاثيات الأساسية في الفلسفة ثلاثية الواقع والذهن واللسان (اللغة) التي عُبّر عنها في المقولة السفسطية الشهيرة: "لا شيئاً هناك (في الواقع) ، وإن كان من شيء فإنه لا يُدرك (بالذهن)، وإن أُدرِك فإنه لا يوصف (باللسان واللغة)". وما درى صاحبها أن هذه المقولة قد استشرفت خلاصة ألفي سنة — وأكثر — من تاريخ الفلسفة الغربية.

وكان الفلاسفة منذ اليونان لا يلتفتون إلى الثالثة منها (اللغة) إلا بوصفها وسيلة التواصل والتعبير عما تكتنهه النفوس (الأذهان) من علم (بالواقع). فقد كانوا ينظرون إلى الذهن باعتباره المرآة الطبيعية العاكسة للواقع بأمانة والمشتركة بين جميع العقلاء؛ أما اللغات فهي مرايا مصطنعة ومتفاوتة. والطلب في البحث الفلسفي، كل الطلب، هو للواقع فحسب.

ومثّل نشوء الفلسفة الحديثة على أنقاض الوسيطة (وارثة اليونانية) الانعطاف من النظر في الواقع إلى النظر في العلم (وظيفة الذهن) ومدى إمكان تحصيله، وبأي طريق يمكن، وتجاه أي جوانب الواقع يكون. ثم، مع بدايات القرن العشرين برزت اللغة (اللسان) المعبّرة عن الفكر تارة وعن الواقع أخرى موضوعاً للنظر الفلسفي، فهل اللغة المعدة أصلاً للتعامل العُرفي قابلة للاستعمال في الفكر النظري، وهل من سبيل إلى اصطناع لغة خاصة بالفكر النظري بحيث تترتب نتائج الفكر صحيحة سالمة مع ترتيب تركيبات هذه اللغة وفق قواعدها المعدة لهذا الغرض؟ وقد شجع على هذا المسلك نجاحات المناطقة الرياضيين في تركيب لغات اصطناعية ميكانيكية

لأغراض البحث الرياضي والمنطقي حققت نموذجاً ناجحاً لمثل هذه اللغة الاصطناعية. فهلا أعيدت التجربة لما يناسب الحقائق الفلسفية (كما دعا رَسِل). وبذلك نشأت الانعطافة اللسانية وخلاصتها الإعراض عن أوليي الثلاثية بعد تمام الإقبال، وإقبالهم على ثالثتها بعد تمام إعراض.

لكن الكلال واليأس سرعان ما نالا من الساعين في هذه المشاريع اللسانية الصورية، حتى لقد انقلب بعضُ أنبيائها رؤوسَ كفرها (ڤتگنشتين). على إنه، من ناحية أخرى، في غمرة المساعي لاستعمال اللغة **منهجاً** في حل المشكلات الفلسفية – بمعنى التعرف على الواقع الذي هو محط الاهتمام الأصلي للفيلسوف– انزلق هؤلاء إلى الاشتغال بالنظر في اللغة المتعارفة **موضوعاً** برأسه؛ مبتدعين بذلك ممارسة جديدة تماماً على الفلسفة طوال تاريخها. وحيث إن اللغة المتعارفة – خلافاً للّغات الاصطناعية واللّغات الاصطلاحية المتداولة في العلوم — تشتمل على جمل مفيدة سوى الأخبار، من استفهامات وأوامر ومعاملات حقوقية وما إليها، نشأ لديهم الاهتمام بهذه الأمور؛ وعلى إثر ذلك ظهر ما يعرف بنظرية الأفعال الكلامية .

إن هذا الاهتمام المستجد الذي يبدو للوهلة الأولى بعيداً عن الغرض الأصلي للفيلسوف – وهو معرفة الواقع – قد فتح أفقاً جديداً للبحث الفلسفي. فمن جهة، استتبع إشباعُ الجانب اللساني الصرف لهذا الموضوع مدَّ النظر إلى الجانب الذهني (النفسي) المتعلق باللغة — أفعال النفس من التفات (تعلّق) وإرادة وقبض وبسط. وبذلك رجعت دراسة الذهن والنفس، بطور جديد، إلى مركز الاهتمام الفلسفي (النظرية السلوكية behaviorism تَشاطرَها فلاسفة اللسان – ثم فلاسفة العقل – مع علماء النفس). ومن جهة أخرى، فإن ملاحظة الأفعال الكلامية الحقوقية – العقود والأحكام القضائية وما إليها – والأفعال الكلامية اللياقية – الاعتذار والتهنئة وما إليها — إضافة إلى الأفعال الكلامية الأشهر من مثل الأوامر والنواهي، وبالتظافر

مع إشباع البحث النفساني المذكور، أوصلت الفلاسفة إلى الأفق الآخر الجديد، أعني ظاهرة الاجتماع الإنساني. فههنا نحو آخر من الواقع، هو الواقع الحقوقي، كعلاقات الملكية والزوجية والرئاسة وما إليها، وما يتبع تلك من قواعد سلوكية يعتبرها المجتمع ويفرضهاوبعبارة جامعة، ظاهرة البنية الاجتماعية وعوارضها وتفاعلاتها. وقد نشأ أخيراً اصطلاح جديد يعبّر عن الاهتمام الفلسفي بالظاهرة الاجتماعية هو **أونطولوجيا الاجتماع**.

إذن، كما ترحّلت أنظار السلف لهؤلاء المعاصرين من الواقع إلى الذهن إلى اللسان، قلب المعاصرون الحال فانتقلوا من اللسان إلى الذهن إلى الواقع. لكن لا الذهن الإبستمولوجي ولا الذهن المنطقي، بل الذهن بمعنى النفس وما لها من نوازع ورغبات؛ وأيضاً، لا الواقع الذي بحثه السلف من طبيعة وما وراءها، بل الواقع الاجتماعي والانساني. وبذلك تعود الفلسفة إلى الذهن وعلاقته بالواقع. بالتالي، يعود الاهتمام باللسان اهتماماً ثانوياً هدفه ضبط التعامل مع الذهن في رؤية الواقع من خلاله، من ناحية؛ وملاحظة الظاهرة اللسانية واتخاذها طريقاً لاستكشاف ظواهر وخواص أعمق وأخفى في النفس والاجتماع، من ناحية أخرى.

وقد كانت نظائر هذه الأبحاث النفسية والاجتماعية معروفة في حدود أصولها ومبادئها لدى الحكماء الإسلاميين، منتشرة فيما يعرف بعلم النفس وعلم الأخلاق، وحتى في مباحث المنطق ،كالجدل والخطابة. كما أن النظر في الظواهر اللسانية من حقوقية واقتضائية توجيهية – أمرية وغيرها– موضوعات أساسية لدراسات أصول الفقه من حيث اتصالها بالدلالة على الحكم الشرعي الذي يفترض أن تعبِّر عنه. بيد أننا وجدنا أن الأصوليين المتأخرين ومنذ حوالي القرنين، على الأقل، قد تعمقوا في هذه المباحث إلى مستويات تحليلية تناظر ما أشرنا إليه من دراسات للفلاسفة

المعاصرين بحيث لم تغب عنهم الأبعاد النفسانية ولا الاجتماعية. بل قد وجدنا من تقدم على الغربيين بعقود في النظر المستقل في البنية الاجتماعية وأصولها وعوارضها.

هذا، وقد تزايد في السنوات الأخيرة ظهور جماعات بحث في مراكز أكاديمية مرموقة يتركز نظرها في الأونطولوجيا الاجتماعية. وصار الموضوع محط أنظار الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس والسياسة والاقتصاد وغيرهم. كما ظهرت دوريات أكاديمية متخصصة بهذا الميدان الآخذ سريعاً في الانتشار. كما وجدنا اتجاهاً متزايداً نحو النظر في الطبيعة النفسانية والاجتماعية للإنسان واجتماعه؛ وقد صارت هذه الدراسات بمثابة مباني وأصول لتبرير أنظمة القيم الأخلاقية، كما هي تمثل أصولاً تبنى عليها الأنظمة الحقوقية في كلياتها وفي بعض جزئياتها.

وقد استدعانا ذلك كله إلى المشاركة بعرضٍ نقدي لأصول هذا الفرع الجديد من الفلسفة في ضوء ما تتبعناه من مساره واتجاهه في الفكر الإسلامي، منذ الفارابي – أو ما قبل – إلى حكماء العصر. فحاولنا التأسيس على التقابل بين الطبع والوضع (وهو من التقابلات المألوفة والتقليدية في الفلسفة الإسلامية)، ليكون ذلك بمثابة العنوان العام لوجهة نظرنا في أونطولوجيا الاجتماع. ونحن في رصدِنا للمسار الفلسفي الذي وصَل بصاحبنا القديم (جون سيرل) إلى هذه الغاية وجدناه كالمقتفي أثر خطوات الأصوليين الإسلاميين في مسارهم المتدرج الذي سلكوه في القرون الأخيرة. فعمدنا، أيضاً، إلى إبراز شيء من ذلك التوافق بما يحقق الحدّ الأدنى من إثبات هذه الدعوى أو تأييدها. وقد أمسكنا عن عرض كثير مما كان في متناولنا من المقارنات والمقابلات والنتائج المترتبة عليها بانتظار مجال أرحب، مكتفين أحياناً بالذكر التلويحي لبعض المقارنات وبعض النتائج. مثلاً، كان جون سيرل قد ربط، أو فرّع، مبحث الواقعية (ووجود المطابَق الخارجي للإدراك العلمي وللقضية) على نظرية الاعتبار والواقع الاجتماعي. وللأصوليين الإسلاميين أنظار ترتبط بهذا المبحث عنونوها بـ

التخطئة والتصويب، وهي – مع تركيزها على وجود المطابَق للحكم الشرعي على الخصوص — تستحق أن ينظر فيها بالمنظور الفلسفي العام. لكن ضيق المجال استوجب تأجيله. مع ذلك، فإننا بمراجعتنا السريعة لشطر من المؤلفات الأخيرة – لجون سيرل وسواه – وجدنا أن ما أوردناه في الرسالة الموجزة المعدّة لعرض أونطولوجيا الاجتماع (السادسة) وفي متفرقات الرسائل الأخر في هذا الكتاب قد غطّى جملة المسائل الهامة في هذا الفن.

فالرسالة الأولى تركز، في قسمها الأول، على الإنشاءات (الأفعال الكلامية) من حيث كونها ظاهرة نفسانية واجتماعية أولاً ولسانية ثانياً. فتبرز أنحاءها المتقابلة وتطوراتها المتتابعة التي ينبني بعضها على بعض، مقدمة بذلك أصولاً لحل جملة من الإشكالات التقليدية؛ وفي قسمها الثاني، تركز على أقسام الدراسات المتعلقة بالأفعال الكلامية وما يلحظه كل قسم من جوانبها وما يهتم بتفسيره من ظواهرها. والرسالة الثانية هي نحو مشاركة في مسألة تشغل الأكاديميين العرب الباحثين في تاريخ نظرية الأفعال الكلامية في الفكر الإسلامي وخصوصاً في نشوء مصطلح الإنشاء بمعناه المتعلق بهذه النظرية. والرسالة الثالثة تهتم بتطورات البحث في الإنشاء المعاملاتي الحقوقي (العقود) في الفقه الإسلامي بتركيز على مدرسة النجف وصولاً إلى مدرستها الحديثة وظهور حلقة الوصل بين الإنشاء من جهة والاعتبار (المواضعة) من جهة أخرى؛ ونظر الفقهاء والأصوليين والحكماء المتأخرين في هذه المدرسة في الاعتبار وخواصه. والرسالة الرابعة تركز على مناشئ تطور مفهوم الاعتبار في الفكر الإسلامي بين منطق وكلام وفقه وأصوله وبلاغة. والرسالة الخامسة تركز على الأبعاد الاجتماعية للإنشائيات، وعلى التقابل والتناظر بين اللسان والاجتماع. والرسالة السادسة تتناول أصول نظرية أونطولوجيا الاجتماع على أساس الفكر الإسلامي.

فالأوليان من هذه الرسائل هما لسانيتان متعلقتان بالإنشاء. والتاليتان لهما تعبران عن الصلة بين الإنشاء والاعتبار، وبالتالي بين اللسان والذهن (أو النفس). والأخيرتان تركيزهما على الاجتماع وبنيته وظواهره على أساس اللسان والذهن.

ويجدر، بعد ذلك، التأكيد على الطبيعة الفلسفية لهذه التحقيقات؛ ولو كان شيءٌ معتدٌّ به من مادتها مستمدّاً من علوم العربية، وكان أهل العربية هم من أهم المتعاطين لمضامينها. فهي، إذن، فلسفية على نحو الحقيقة أدبية على نحو المجاز.

والله سبحانه هو العاصم والموفِّق .

طالب الطباطبائي

نوفمبر 2014

الفهرس

الرســـالة الأولى

في المدخل
إلى دراسة الإنشاءات

(1) ظاهرة الإنشاءات ومراتبها

(2) العلوم ذات العلاقة بالإنشاءات

الرسالة الأولى

في المدخل إلى دراسة الإنشاءات

(1) ظاهرة الإنشاء ومراتبها

1. الأفعال التي تقع موضوعاً لنظرية الأفعال الكلامية – أي نفس ما يفعله الفاعل ويُصدِره المصدِر من النداء والأمر والتحذير والحثّ وما إليها لا الصيغ الملفوظة المعبرّة عنها – لعلها هي علة نشوء اللغات الموضوعة بما تشتمل عليه من تركيبات للجمل الناقصة والتامة بأقسامها وأسماء الأشياء. لا أقل، هي أسبق من تلك اللغات وتلكم الأجزاء منها، أعني أسماء الأشياء وصيغ التركيبات. يشهد لذلك مراقبة الطفل في "تعاملاته" الأولى مع غيره، حيث لا أسماء لديه ولا صيغ اسمية أو فعلية، بل نداء وطلب واستحسان ورفض وأمثالها يُظهِرُها ويبرزها ويبوح بها بما تيسر له من أصوات وحركات. كذلك يشهد له "تعاملات" غير الإنسان من أفراد المجتمعات، أو التجمعات، الحيوانية مع بعضها.

1.1. وهذه التي سبّقناها على اللغات الموضوعة هي التي تعرف بالإنشاءات في مقابل الإخبارات. أما هذه الأخيرة فهي – مع تقابلها والإنشاءات – تندرج معها تحت عنوان **الخطاب،** أي القول الموجه إلى المخاطب ليحدث أثراً ما لديه[1]. فإنّا إذا اعتبرنا الإخبار والإبلاغ والإعلام – بما هي هذه المعاني تحديداً – فهي كلها عندئذٍ تعاملات لا تتم إلا بطرف ثانٍ توجّه إليه (مخاطب) يراد إحداث أثر لديه بزيادة معلوماته مثلاً. وهي مع اتصافها بهذه الصفة – تقوّمها بوجود مخاطب – تكاد لا تخلو عن معنى آخر من معاني التعامل المقرب إلى الإنشاء؛ مثل ما يكون

[1] ويتنوع الخطاب بحسب الأثر المراد إحداثه لدى المخاطب.

حين الإخبار بوجود ماءٍ في جهة **تحريضاً وتحريكاً** للمخاطب نحو تلك الجهة، أو إخباره بوجود حيوان مفترس **تحذيراً** أو **زجراً**، أو إخباره بمزايا هذه البضاعة **مساومةً** معه وترويجاً لها.

نعم من الكلام الذي يبيّن بالصيغة المسماة خبريةً ما كان الأدق عدم تسميته إخباراً وإعلاماً، فهو ولو اتخذ الصيغة المسماة بالخبرية لكن الأنسب بل الأدق أن يسمى **توصيفاً وتقريراً**. على أن مثل هذا الفعل لا يكاد يكون له مورد إلا في الممارسة العلمية الصرفة والتي محلها بالأصالة الذهن والباطن. وبالتالي فإن النطق بها مع إظهار أدنى درجات الحضّ والترغيب على اتباع وتبني مضمونها القضوي يخل بصدق تسميتها بمثل هاتين التسميتين. وواضح أن مثل هذا الاستعمال للّغة في غاية الندرة، ولربما لم يصح درجه تحت "التعامل" (إلا بتكلف أن تكون المعاملة فيها بينه وبين نفسه). ولنمثل لذلك بمن يقرِّر اكتشافاته العلمية في مسودات ومخطوطات خاصة لمراجعته الشخصية، ثم يطلع عليها مطلِّع فيعمد إلى نشرها والترويج لها بإرادته هو. فههنا فعل المؤلف لم يكن تعاملاً (إلا بالمعنى المتكلف المذكور من التعامل مع نفسه)، وإنما كان التعامل من فعل الناشر (والنشر نحو من المخاطبة). ولعل الأقرب أن يقال إن مثل هذه التقريريات والوصفيات لا تسبق اللغة وليس ممارستها، من شأن الطفل ولا الحيوان، ولا حتى العامة من البشر إلا ما ندر.

على أنه يمكن أن نتصور إخباراً وبياناً مجرداً عن كل تحضيض لا هدف لفاعله سوى البيان والإعلام بما تأدّى إليه بحثه العلمي. فههنا إعلام وإفهام وبالتالي تعامل، لكن ليس من توجيه وتحريك وتصرف في العالَم. فليكن هذا القسم الدقيق من الإخبارات والتفهيمات، أعني **البيان**، متوسطاً بين صِرف التقرير والتوصيف

غير المخاطب به أحد من جهة، وبين التعامليات الإنشائية المتضمنة لداعي التغيير في العالم من جهة أخرى.

الخلاصة، إن الأصل في استعمال اللغة هو التعامل. والإخبار، بمعناه الدقيق المتمايز عن التقرير والتوصيف، هو من التعامليات حاله في ذلك حال الإنشائيات. أما ذلك الفعل التقريري التوصيفي، والذي هو أمر استثنائي نادر، فهو الذي يفترض أن يكون بتجرده عن داعي التأثير في المخاطب والتغيير في العالم هو وحده المستعمل في العلوم. ولذلك دارت عليه رحى علم المنطق، فأن هذا العلم لم يتناول الخبر إلا بهذا التجرد عن التعامل والتوجيه، وتلك الصرافة في التقرير والتوصيف. إذن، الإنشاءات مقدَّمة، تتلوها الإخبارات الإعلامية، ثم تصل النوبة للإخبارات التقريرية والتوصيفية.

2. ملاحظة: ما ذكرناه من تقدم الإنشاءات على بناء الجمل بل وعلى تسمية الأشياء بالألفاظ لعله يبدو مخالفاً لاعتبار أن الأصل هو القضية وأن القوى المتضمنة فيه تتوارد عليه ليكون هو الثابت وهي المتغير. فهذه نظرة أخرى لعلها الأصح، فيكون الأصل هو القوة والقضية هي الفرع. وهذا الرأي مقبول، فقد عبّر عنه فندريس في كتابه الشهير (ج. فندريس، **اللغة**، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، الأنجلومصرية، 1950)، فانظر الصفحات 39؛ 182، 195.

وتفسيرنا لذلك هو أن القوة المتضمنة في القول هي أمر طبعي لا وضعي، أما **المُظهِر** والمبرِز والمشير والواسم، ما شئت فعبِّر، فهو قد يكون وضعياً، كصيغة الأمر، كما قد يكون طبعياً، كاللهجة الآمرة الصادرة بلا اصطناع. والطبعي ولا شك متقدم على الوضعي بعد ما لم يكن للوضع سوى النيابة عن الطبع. فالأصالة في الخطاب هي لتحقيق الأثر المترتب على القول، أما القوة المتضمنة في القول ومعها المحتوى القضوي فيتعيّنان تبعاً.

3. **مناقشة**: اعتبر الغربيون أن المنطق الأرسطي قد أهمل دراسة غير الخبريات من الجمل التامة. وقد ذكرنا أعلاه أن لغة العلم هي الجمل التقريرية التوصيفية المجردة حتى عن الترويج والاستمالة بالإقناع أو الإغواء. أي أن الجملة الخبرية إنما تصاغ بها لغة العلم إذا كانت حاكية عن القضية الصرفة المحايدة، وإنها عندئذٍ تكون مما يدرسه علم المنطق. لكن الحقّ إنها عندئذٍ تكون موضوع دراسة صناعة البرهان من الصناعات الخمس أصالةً، كما تكون في صناعة المغالطة والجدل تبعاً. وأما غيرها من الجمل، خبرية كانت صيغتها أو غير ذلك، فإنها مما يدرس في صناعتي الخطابة والشعر.

بل إنه خلافاً للمشهور من تحديد اهتمام المنطق بدراسة **الاستلزام** بين القضايا، أي الصيغ الخبرية مجردة عن المقاصد التأثيرية والانفعالية، نجد الفارابي يحدد أن الغرض من صناعة المنطق " هو تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على شيء أنه كذا أو ليس كذا...والتي بها تلتئم تلك الأمور" (الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق: بيروت، 1986، ص104)، وقد بين أن القوة والكمال التي تفيدها صناعة المنطق "إنما يحصل بالوقوف على جميع الجهات والأمور التي بها ينقاد الذهن...أو [تحصل القوة والكمال] بالوقوف على أصناف انقيادات الذهن كم هي...[فـ] منها انقياد الذهن للشيء عن طريق...الأشياء **الشعرية**. ومنها...عن الأقاويل **المشورية** والأقاويل التي تؤخذ فيها **ما يُمدح** به الإنسان أو **يُهجى** و ...عن الأقاويل **الخصومية والمعاتبات والشكاية والاعتذار**...وهذا الصنف هو **الانقياد الخطبي**..." (ص96). نعم، "المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على **البراهين**؛ وسائر أصناف المقاييس إذا عُرفت وتميزت عند الإنسان عن

البراهين وقف بتلك على ما ينبغي أن يستعمله إذا قصد الاعتقاد الحق، وما ينبغي أن يجتنبه" (ص99).

وربما يُفسر التفاوت في صلة هذه الجمل بالمنطق بين الحكماء الإسلاميين والغربيين المعاصرين بتفاوتهم في تعيين موقع فنّي الشعر والخطابة. فالإسلاميون جعلوهما من الصناعات الخمس التي هي جميعها أقيسة من حيث الصورة وتتفاوت من حيث المادة — أي طبيعة القضايا التي تدخل مقدمات في الأقيسة – ومن ثم في قيمة الاستدلال بها والالتزام بنتائجها، فهي بالتالي من شأن علم المنطق. أما الغربيون فلم نجد لديهم مثل هذا التنسيق، بل وجدناهم في المجاميع التي ينشرونها لمؤلفات أرسطو يفرزون كتابي الشعر والخطابة عن عامة كتبه في المباحث المنطقية.

ويبقى أن نلتفت إلى استدراك مهم. إن الاعتراض على المنطق الأرسطي ربما يُرَد إذا كان من جهة عدم إدخال الأفعال الكلامية في البحث المنطقي بموجب ما مرّ. لكن اعتراضاً آخر، أو صياغة أخرى للاعتراض قد تصمد. وهي أن اهتمام المنطق الأرسطي قد اقتصر على أمر التصديق والتكذيب، في حين أن الأفعال الكلامية، كما بيّن أوستن، قد تعرضها تقييمات أُخَر (منها الصحة والفساد). فهذا اعتراض يستدعي مزيد تفحص، لكن جواباً مبدئياً عليه ينبني على أن مآل كل هذه الأفعال الكلامية التأثير، بشكل أو بآخر، في سلوك الغير. وحيث كان السلوك فرعاً للاعتقاد (أو ما هو في حكم الاعتقاد من ثبات الصورة الذهنية واستقرارها ولو لم يُعتقد بها) كان الكلام في الانقياد الذهني – الذي عدّه الفارابي هو الغرض من علم المنطق — أصلاً، والكلام في السلوك المترتب عليه فرعاً.

1.3. ملاحظة: هذا التحديد للغرض من علم المنطق، والذي هو بالتبع يبين موضوعه ومجال نفوذه، ربما كان فريداً، على الأقل بالنسبة إلى غير المناطقة الإسلاميين، وبالنسبة إلى الإسلاميين فإما أنهم لم يتبنّوه وأهملوه، أو أنهم قد قصروا

عن بلوغ مداه والأقل من مداه. فإن المعروف في مقدمات عامة كتب المنطق أن وظيفة هذه العلم هي دراسة الاستلزام لا غير. وهذا يُخرج كل انقياد، بتعبير الفارابي، ما خلا الانقياد العقلي الضروري. بل هو، فوق ذلك، قد يخرج كل كلام في مواد الأقيسة والاستدلالات. وعلى أية حال، فدراسة هذا الموضوع من خلال رأي الفارابي يتطلب مجالاً آخر.

4. والمحرك لهذه الأفعال التعاملية للإنسان غريزته أو فطرته، فإن مبدأ وقوعها يكون بانفعالات أو حالات نفسانية، ثم هذه بدورها يترتب عليها تقلصات في عضلات بما يتناسب وتلك الغرائز والانفعالات، ومن تلك العضلات ما كانت مؤثرة في صوته ونبرته ونطقه. فالأصوات التي يصدرها بما لها من نبرة ولحن بمعونة حركات أجزاء أخرى من جسمه مع كل نوع من أنواع الانفعالات والغرائز تصنع رابطاً ودلالة بين كل انفعال وغريزة من جهة وما يصاحبه من نبرة ولحن في الصوت من جهة أخرى. بحيث كلما صدر ذلك الصوت بمميزاته في النبرة واللحن دل على تلك الغريزة والانفعال لدي صاحبها. ومثل هذه الدلالة للصوت وهيئة الوجه وباقي عضلات الجسم وما إليها على تلك الحالات النفسانية هي مما يعرف في مبحث الدلالات **بالدلالة الطبعية**.

ثم، إذا لوحظ هذا الارتباط الطبعي بين الحالة والأثر وكان لدى بعضهم شيء من هذه الحالة لكن لا بتلك الشدة التي توجب ظهور الأثر بيناً، فلربما بالغ في تقوية وتأكيد ذلك الأثر الضعيف ليبان، بل ربما تجاوز فتكلف وتصنع مثل هذه الآثار فأوهم من حوله بأن فيه الغريزة والحالة النفسية المعينة. ولئن أمكن عدُّ الصورة الأولى (التقوية والتأكيد) من المبالغة فالصورة الثانية لا شك في أنها من الكذب. ولعلها من أوائل ما يرتكبه الإنسان (أو الطفل) من كذب.

1.4. **تنبيه** ما يتناوله الباحثون في فن **لغة الجسد** body-language هو من صنف الدلالة الطبعية غير العمدية. وبذلك فهذا الفن خارج عن مجال الأفعال الكلامية، نعم ربما تعمّد بعضهم حركة من الحركات التي شأنها بحسب العادة ألا تكون عمدية، فيكون عمله هذا من باب الإظهاريات من الأفعال الكلامية.

5. مع ترقي الإنسان: تارة عاطفياً، من ناحية فتور انفعالاته وميله إلى الثبات والوقار النفسي الذي يُضعِف – حتى يكاد يطمس – أيَّ أثر جسماني لحالاته النفسية؛ وتارة أخرى اجتماعياً، بأن يعلو شأنه ويمتاز عمن حوله – سواءً في دائرة الأسرة كمن كان ابناً فغدى أباً مسئولاً، أو في دائرة أوسع كمن كان مجنداً فغدى قائداً — فإنه يجد نفسه جديراً أن تقل حركته ومظاهر انفعالاته عمن هم دونه. ومع عموم مثل هذا الترقي يلتجئ الإنسان إلى ابتداع علامات ورموز خفيفة المئونة يتواضع عليها الأفراد لتكون كالآثار الجسمانية والصوتية للانفعالات. فمن استعمل علامة ورمزاً منها فكأنه أفصح عن تحقق الحالة النفسية المرتبطة بها لديه؛ ومتى ما أطلع أحدهم على غيره يستعملها اعتبر أن هذا المستعمِل تحققت فيه تلك الحالة.

ومع نشوء اللغات النطقية تُستحدث تلكم العلامات مما هو منطوق. وغالباً ما تكون صيغاً هي بمثابة قوالب تتوارد على هذا المضمون القضوي أو ذاك، فمن أمثلة ذلك صيغ الأمر والاستفهام.

إذن، هذه الصيغ اللفظية تشارك تلك المظاهر الجسمانية في كونها مظاهر للانفعالات، والفرق هو أن هذه مظاهر اعتبارية موضوعة وتلك مظاهر طبعية تكوينية، وبذلك – كون الأولى إرادية مفتعلة والثانية غير إرادية – كان مناسباً أن يعبَّر عن الأولى بأنها **إظهارات** ولم يكن مناسباً أن يعبَّر عن الثانية بهذا التعبير.

والتعبير الإرادي عن هذه الانفعالات بالإظهار هو غير التعبير الإرادي عنها بالحكاية والأخبار؛ فالأول هو **الإنشاء** والثاني هو **الخبر**.

1.5. لاحظ أن في عبارات سيرل ما يؤيد هذه التفرقة بين ما هو شأن الإنشاء من الإظهار والإبراز من جهة وما هو شأن الخبر من الحكاية والتوصيف والإخبار من جهة أخرى. أنظر، على الخصوص، (Searle 89) إذ يقرر أن سبب تحقق الواقعة، مثل الطلاق، بالصيغة الإنشائية وعدم تحققها بالصيغة الخبرية ذات المضمون نفسه هو أن هذه الصيغة الإنشائية تُظهر manifest قصدَ إنجاز هذا الفعل، في حين أن الصيغة الخبرية تصف وتحكي هذه القصد خاليةً عن مثل هذا الإظهار[2].

على أية حال، تلزم ملاحظة الفوارق بين الطبعي والوضعي فيما نحن فيه. ومنها، أن الطبعي انفعال قهري، في أصله، بحيث ربما كشف عما ليس لدى صاحبه رغبة بكشفه؛ وأيضاً هو ليس بالضرورة موجهاً إلى مخاطب؛ أيضاً هو مما يتساوى فيه البشر، أو يكادون، فلا تتفاوت آثار حزن الصيني عن آثار حزن الأفريقي. والوضعي الاعتباري على الخلاف من ذلك في هذه الثلاث.

2.5. وغير خافٍ إنه إذا كان قد أمكن الكذب بتكلف الهيئات والأوضاع ذات الدلالة الطبعية على حالة نفسية بعينها فإن الكذب باستعمال العلامات ومنها الألفاظ اللغوية (ذات الدلالة الوضعية الإظهارية على الحالة النفسية) أشد إمكاناً. وعليه، فإن صيغة التمني موضوعة لتستعمل في إظهار الانفعال النفساني الذي هو

---

[2] نعتقد أنه في هذا البحث بذل غاية جهده للإجابة عن السؤال: كيف تعمل الإنشائيات (عنوان البحث). وهو، وإن لم يوفق للإجابة على هذا السؤال، قد بين مسألة الفرق بين الإظهار والحكاية بياناً وافياً؛ كما أن قصور إجابته عن السؤال الأصلي ربما كانت هي الدافع للخروج من دائرة التحليل اللغوي إلى دائرة التعامل الاجتماعي، الذي أوصله إلى مفهوم الاعتباريات، وما وراءه وصولاً إلى مسائل أونطولوجيا الاجتماع وغيرها. والتفرقة بين الإظهار والحكاية معروفة لدى الأصوليين الإسلاميين- على الأقل لدى المتأخرين في مدرسة النجف. كذلك مفهوم الاعتباريات. وسنبين شيئاً من ذلك في الرسالة الثالثة القادمة. غير أنه لا يحضرنا تفرقة من قبل سيرل بين ما هو طبعي وما هو وضعي فيما نحن بصدده، وأن كان فرّق بحسبهما في مجالات أخرى. وربما قل الاعتناء بمثل هذا النظر والتمييز لدى الإسلاميين أيضاً.

التمني، فاستعمالها بحسب هذا الوضع يقتضي وجوده. فإما إن خالف واستعملها بدون وجوده فهو كمن أخبر بأن هذا الانفعال موجود في نفسه والواقع أنه غير موجود. وحيث كان هذا المخبر كاذباً فإن هذا المستعمل لصيغة التمني يعد أيضاً، بهذه المناسبة، في حكم الكاذب.

3.5. فههنا ثلاث مراحل، مرتَّبة من جهة المخاطب: (1) حدوث الصورة الذهنية، أي **تصور** المدلول أو المعنى، من لفظ المتكلم؛ (2) الاعتقاد، أو **التصديق**، بإرادة المتكلم إحداث هذه الصورة الذهنية، أي إرادة المتكلم الدلالة على هذا المعنى، لدى المخاطب، وأنه **يدّعي** هذه الإرادة، بعبارة أخرى: التصديق بادعاء المتكلم أنه يريد هذه الدلالة؛ (3) الاعتقاد، أو **التصديق**، بأن المتكلم **جادّ** (غير هازل ولا مخادع ولا متجوّز) في مضمون ولوازم ما دلّ عليه.

مثلاً لو سمعه يقول له "سأعطيك مليوناً إن فعلت كذا"، فإن المخاطب، **أولاً**، سيتصور مدلول هذا اللفظ بنفس ما يتصوّره لو سمعه من غير العاقل كالماكنة أو الببغاء؛ و، **ثانياً**، بملاحظة المتكلم وحاله – من كونه يقظاً ملتفتاً عارفاً بمعنى هذا الكلام في اللغة العربية – سيعتقد ويصدق أن المتكلم قاصد لإخطار هذا المعنى وحصول تصور له في ذهن المخاطب. و، **ثالثاً**، بملاحظة ما يعرفه من شخصيته وهيئته والدوالّ الطبعية الظاهرة عليه والسياق الخارجي، وبصورة عامة القرائن اللفظية وغير اللفظية، سيعتقد أنه جادّ – لا هازل ولا مخادع ولا مبالغ — في إبراز هذا الالتزام.

فإذا شئت الدقة، فإن اللفظ بمجرده ليس له إلا إحداث التصوّر، أما التصديق بحقيقة ما يفعله المتكلم من فعل كلامي، وقبلها التصديق بقصده لفت النظر إلى ذلك المعنى، فهو شأنٌ وراء اللغة ومعاني أجزائها. بل هو تعامل طبعي غير وضعي. وأمثال جهاز كشف الكذب والفراسة التي يتفاوت فيها أهل التعاملات الصعبة في

ميادين السياسة والتجارة وغيرها كلها تتعلق بالدلالة الثالثة. وقد عبّر الأصوليون المعاصرون عن الدلالة الأولى بالدلالة التصورية، والثانية بالدلالة التصديقية الأولى، والثالثة بالدلالة التصديقية الثانية. كما عبروا عنها باصطلاحات أخرى. والذي يهمنا ههنا هو (1) تأكيد أن هاتين الدلالتين التصديقيتين ليستا بالدقة من مداليل اللفظ، بل هما من مداليل حال اللافظ المتكلم؛ وأيضاً (2) تأكيد طبعية الدلالة التصديقية الثانية، وأن الحكم النهائي بشأنها لا يعتمد على ادعاء المتكلم[3]. وليلاحظ أن الدلالة التصديقية الثانية الكاشفة عن الإرادة الجدية هي في الواقع تكشف عن إرادة المتكلم الجدية لإنجاز فعل كلامي بعينه من أمر ونهي وإخبار (بما يعتقده صادقاً)، فهي مرتبطة تماماً بالأفعال الكلامية.

6. كما يسمي الإنسان ما يتمكن من رصده من أنواع الأشياء بأسماء يستجدُّها في لغته، كـ "طائر" و"شجر" و"حجر"، والأفعال الخارجية، كـ "قيام" و"قعود" و"جري"، كذلك يسمي أفعاله الكلامية التي يجد نفسه ومن حوله يجريها، سواءً كان إجراؤه لها بمشاركة الدوال الطبعية أو الوضعية. فيضع لها أسماءً تخصها، مثل أمر، نهي، ترغيب، وغيرها. وقد تتكاثر المفردات اللغوية من هذا القسم بتبع تكاثر فروع هذه الأفعال الكلامية التي تلاحظ وتميَّز عن بعضها بحسب تفاصيل خصوصياتها، فهناك من الأوامر ما هو إلزامي وما هو ندبي وما هو إداري وما هو نظامي، وهناك من المعاملات ما هو بيع وما هو إجارة، إلى غير ذلك.

إذن، بيّنّا بما سبق نشوء الصيغ الخاصة بإجراء الأفعال الكلامية، ثم نشوء الأسماء الخاصة بالإشارة والحكاية عن الأفعال الكلامية، أي مواد الأفعال الكلامية مثل مادة "أ م ر" و"ب ا ع" وغيرها.

[3] لاحظ أننا ربما نكون قد تباعدنا في هذين التأكيدين عن المتعارف لدى الأصوليين، لكننا نزعم أنه لا ينافي بياناتهم، أو بيانات جلهم. والتباعد سببه أننا نتكلم في المستوى اللساني المطلق وأعلام الأصول يتكلمون في مستوى الحجية.

1.6. استطراد: هذا، وغير بعيد –كما استنتج الأصوليون – أن يكون الإنسان بعد ما لاحظ التقارن الطبعي بين حالات نفسانية بعينها وصدور أصوات أو ألفاظ بعينها ولاحظ إمكانية الدلالة على الحالة النفسانية بإصدار اللفظ أو الصوت المناسب قد عمد إلى اتخاذ ذلك نموذجاً فتكلّف المقارنة بين لفظ بعينه وحال من الأحوال، لكي يدل على تلك الحال بهذا اللفظ. فالوضع ابتدأ مقارناً للطبع على نحو المطابقة، ثم تباعد عنه شيئاً فشيئاً بأخذ درجات من التشابه تتناقص حتى بلغ الوضع المحض غير الملحوظ فيه أدنى مناسبة طبعية.

7. بعد جعل الأسماء للأفعال الكلامية، والتي كان الغرض منها الحكاية والإشارة إليها لا إحداثها وإجراءها، يُستحدث تصرف جديد يتم بموجبه استعمال هذه الأسماء لا للحكاية والإشارة بل للإجراء والإحداث والإنشاء. فيقول "أمرتك (أو آمرك أو هذا أمر لك) بكذا" أو "سألتك..." أو "طلقت..." وهكذا.

فهذه الصيغة إذا أخذت بدون ملاحظة مضمون الفعل أو الاسم الدال على الفعل الكلامي لكانت صيغة خبرية. وإذا لوحظت مع معنى ومضمون هذه المفردات فهي تقبل أن تكون مشتركاً لفظياً بين الجملة الخبرية والإنشائية بحيث يراد بها تارة الإنشاء وأخرى الإخبار (كما ذهب إليه الفخر الرازي وعموم من سوى الأحناف من الفقهاء المتقدمين (المحصول، ج1 ص131))؛ كما تقبل أن تكون خبرية دائماً، لكن في بعض الاستعمالات تدل بنحو غير مباشر على الإنشاء (كما ذهب إليه الفقهاء الأحناف (نفس المصدر))؛ وتقبل ثالثاً أن تكون في كل حال لا خبرية ولا إنشائية، بل معناها هو صِرف النسبة بين الموضوع والمحمول، وتقبل الاستعمال في غرض زائد على معناها، سواءً كان هذا الغرض هو الإنشاء أو الإخبار (رأي الآخوند الخراساني، كما أنه رأي بعض الغربيين المعاصرين مثل أوستن، أما سيرل فأقرب إلى رأي الأحناف).

1.7. تجدر ملاحظة فوائد هذا الأسلوب في الإنشاء، أي الصيغة الخبرية المشتملة على مادة الفعل المراد إنشاؤه، فهو أكثر صراحة وتحديداً للفعل الكلامي المراد إيجاده. كما أنه يقبل الاستعمال في إيجاد أي فعل كلامي كان بمجرد استحداث اسم مشير إليه حاكٍ عنه في اللغة. هذا، في حين أن الصيغ لمحدوديتها لا يمكن تكثيرها بمثل ذلك.

إذن، أصول الأفعال الكلامية غريزية سابقة على نشوء اللغات؛ ثم، بنشوء اللغات (أو تعلمها)، يحدث تطوّر يتمثل في استحداث (أو تعلم) صيغ لإجراء بعض الأفعال الكلامية (وهي صيغ مستمدة من النغمة الطبعية لهذه الأفعال الكلامية)؛ يتلوه استحداث تسميات تحكي إجراء هذا الفعل الكلامي أو ذاك؛ ثم يتحقق تطور ثالث هو استعمال هذه التسميات لا لحكاية جريانٍ سابقٍ لفعل كلامي، بل لإجراء فعل كلامي باستعمال نفس هذه "التسمية" ضمن صيغة خاصة.

2.7. تنبيه: صيغة الأمر مثل "اذهب إلى السوق" يعتبرها أهل الأصول، ككل من له صلة باللفظ العربي، دالة بحسب الوضع العربي على إنشاء الأمر، أما مثل "آمرك أن تذهب" فهي بحسب الوضع العربي دالة على الإخبار بالأمر، ثم يناقش الأصوليون في دلالتها على إنشاء الأمر بنحوٍ ما. أما عند أوستن فمثل هذه الأخيرة هي التي وضع لها مصطلح الإنشائيات performatives، ثم لما لاحظ أمثال الأولى، أي "اذهب"، اضطر إلى إدخالها هي أيضاً تحت الإنشائيات، لكن جعلها إنشائيات أولية primitive performatives؛ أما تلك، مثل "آمرك"، فجعلها إنشائيات صريحة explicit performatives. وذلك كله كلام في الصيغ والتركيبات اللغوية. ثم أقدم على ألغاء كل هذه الفوارق والتقسيمات لما جعل مركز نظره فعل المتكلم لا صيغة الكلام.

3.7. مناقشة: طرح سيرل سؤالاً أساسياً في عمل الإنشائيات الإيقاعية مؤداه:

كيف يكون قولي "إنني أقوم بالفعل ع" هو نفسه قيامي بالفعل ع؟

وعندنا أن هذا السؤال يفترض، ولو بالظاهر، أن الصيغة ههنا باقية على خبريتها ولم تنقل إلى الإنشائية فيكون الجواب عندئذٍ قريباً مما قدمه الأحناف قديماً[4]

فأما إن سُلك المسلك الأكثر قبولاً وهو أن هذه الصيغ قد نقلت إلى الإنشاء فلا تكون عندئذٍ إخبارات، وبالتالي لا يكون مؤداها قولاً (إخبارياً) بـ "أنني أفعل ع"، بل مؤداها هو عملية فعل وتحقيق ع، فيعود السؤال: كيف لكلام أياً كانت صيغته وأياً كان مضمونه أن يفعل فعلاً وراء نفس التكلم والتلفظ؟

كذلك إذا سلكنا مسلك الآخوند الخراساني وأوستن في أن الصيغة بذاتها مجردة عن الدلالة على الخبرية والإنشائية وأن مضمونها مقتصر على بيان النسبة دون التعبير عن ثبوتها (كما في الخبر) أو إثباتها (كما في الإنشاء)، فعلى هذا المسلك أيضاً يتوجه السؤال كيف لهذا النطق الذي مضمونه ع مصحوباً بقصد إنشاء ع أن يترتب عليه وقوع ع وتحققها. فمآل جميع هذه المسالك في الإجابة عن السؤال هو فتح الباب واسعاً لولوج عالم الاعتبار والمواضعة.

4.7. ملاحظة: في اللغة العربية، كما في غيرها أحياناً، تدل لفظة واحدة على معنيين متقاربين لا يتفاوتان بالنسبة إلى مادة اللفظة، بل يقع التفاوت فقط بالنسبة إلى الصيغة التي تدل تارة على جهة من جهات مدلول المادة وأخرى على جهة أخرى لنفس مدلول المادة. فلفظ "القيام" مثلاً، يدل على معنيين: الأول هو حدثٌ ذي امتداد زماني، عادة، هو العملية المتدرجة التي تحصل في وضع الجسم من لحظة الشروع في القيام إلى لحظة الانتهاء. وهذا المدلول يسمى **المعنى الحدثي**

---

[4] أنظر كلام الفخر الرازي في (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج1 ص 131)؛ أيضاً (طالب الطبطبائي، **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب**، منشورات جامعة الكويت، 1994، ص 111).

(أو **المصدري**). والثاني، هو منتهى هذا الحدث وغايته وحاصله، وهو هيئة القيام التي انتهى إليها حدث القيام. وهذا الذي شأنه أن يقع في آن واحد لا في فترة ممتدة من الزمان[5]. وهذا يسمى **المعنى الاسم مصدري** (أو **حاصل المصدر**).

فعادةً، "الإخبار" يشير إلى المعنى الأول، و"الخبر" إلى الثاني، فيما "الإنشاء" يشير تارة إلى الأول وأخرى إلى الثاني. بعبارة أخرى، "إنشاء" مشترك لفظي بين معنيين، أحدهما المقابل لـ "إخبار" والثاني المقابل لـ "خبر". أيضاً، "أمرٌ" و "نداءٌ" وما إليها تارة تشير إلى المعنى الأول وأخرى إلى الثاني. وهذا مما يلزم التنبه له احتراساً من الوقوع في المغالطة.

8. إذا أمسك أحد بطرف مفتاح داخلٍ في قفله ثم أدار يده فإنه كما قد يوصف بأنه أدار يده كذلك قد يوصف بأنه فتح الباب. هذا مع أن رعاية الدقة تقتضي عدم نسبة فتح الباب إليه بنفس مستوى نسبة إدارته ليده. ذلك أنه لو لم يكن المفتاح ومناسبته للقفل لما ترتب على إدارة اليد انفتاح الباب، وبالتالي لصدق التوصيف الأول دون الثاني. ومثل ذلك يقال بالنسبة لفعل الإلقاء (في النار) وفعل الإحراق، وما إلى ذلك. وقد ميّز المتكلمون الإسلاميون بين هذين الفعلين فأسموا الأول **مباشرياً** والثاني **توليدياً** (**أو تسبيبيّاً**).

وقد تنبّه أوستن إلى أن الأفعال الكلامية تتطلب تمييزاً من جنس هذا التمييز. فإن فعل المتكلم قد يوصف تارة بملاحظته في حد ذاته حال صدوره، وتارة أخرى بملاحظته من حيث الأثر المقصود أن يحدثه وقد أحدثه في المخاطب. فتارة يقال "فلان **نصح** زيداً بكذا"، وأخرى "فلان **هدى** زيداً إلى كذا"، أيضاً تارة يقال "فلان **أمر** زيداً بكذا" وأخرى "فلان **حمل** زيداً على (أو **حركه** إلى) كذا "

[5] نعم قد يمتد ويتطاول زمان بقائه، لا حدوثه.

وكان أوستن قد اصطلح على الأول illocutionary act (ومعرّبه **الفعل المتضمن في القول**)، وعلى الثاني perlocutionary act (ومعرّبه **الفعل المترتب على القول**).

هذا، ومع استقرار التعريبين المذكورين فلنا، إحياءً لاصطلاحات السلف، أن نعبّر عن الأول بـ **الفعل المباشر بالقول**، وعن الثاني بـ **الفعل المتولِّد من القول** (أو **المسبَّب عن القول**). وربما ساعد على ذلك ملاحظة أن ما جاء به أوستن لا زيادة فيه على المعروف لديهم. نعم هم لاحظوا الأفعال الحقيقية وهو لاحظ الاعتبارية.

1.8. ملاحظة: استرشاداً بالتمييز الكلامي أعلاه، الفعل المترتب على القول هو فعل منسوب إلى المتكلم لا المخاطب. فإذا أمر زيد عمروا بفتح الباب فامتثل عمرو وفتحه، فإن الفعل المترتب على القول ليس هو "فتح عمرو الباب" بل هو "تحريك زيدٍ عمرواً إلى فتح الباب (أو حمله عليه)" أو "تكليفه عمرواً بفتح الباب" أو "وضعه فتحَ الباب في عهدة عمرو". والتنبه لذلك هام في مجال التحليل العلمي التقني، وإن كان الأمر سهلاً في مجال الممارسة والتطبيق. ويكفي التنبه إلى أن الحمل والتحريك أثران طبعيان، أما التكليف والوضع في العهدة فهما وضعيان.

نعم، من المناسب ههنا أن نقبل بمترتبات على القول متتاليات بعضها على إثر بعض، بحيث يكون آخرها وقوعاً هو الداعي الأصلي والغاية النهائية من إصدار المتكلم للفعل الكلامي. وعندنا أن تلك الغاية لابد أن تكون أمراً حقيقياً خارجياً غير اعتباري. وعليه، فكلما وجدنا فعلاً كلامياً لم يُرد منه ذلك فلنحسب أن هذا الفعل الكلامي لم يُرد إلا جزءاً من مجموعة من الأفعال الكلامية ينتظر ترتب الأمر الحقيقي المذكور على مجموعها.

2.8. ملاحظة: الأثر المترتب على الفعل المتضمن في القول قد يكون موافقاً للمقصود محققاً لغرض المتكلم، وقد يكون على الخلاف من ذلك، كما قد يكون

الفعل المتضمن في القول باطلاً تماماً خالياً عن كل أثر. فالأثر الذي تحقق مضاداً لغرض فاعل الفعل الكلامي لا يعد في الاصطلاح فعلاً مترتباً على القول، إلا باعتبار اصطلاح آخر موسع.

ودراسة آثار أفعال كلامية بعينها وتوجيه تلك الآثار والتحكم بها، خصوصاً فيما كان موجهاً إلى الجمهور، هو من أهم واجبات الدراسات الإعلامية (الدعائية) والسياسية، ولعلها مما كان يُدرس قدرٌ منها في الأزمنة القديمة ضمن صناعة الخطابة من بين الصناعات المنطقية الخمس،[6] وكذلك في علم البلاغة.

3.8. ملاحظة: إن الأفعال المترتبات على القول لا يتم إنجازها إلا بإنجاز مبادئها وهي الأفعال المتضمنة في القول المناسبة لها. فليس من صيغ خاصة للفعل المترتب على القول. بل أنه ليس دائماً يتلازم فعل متضمن بعينه مع فعل مترتب معين، فإن تحريك شخص قد يترتب على إصدار الأمر إليه غالباً، كما قد يترتب على نهيه أحياناً، فيكون هذا النهيُ المقصودُ ضدُّه خدعة وحيلة تنفع مع من يتعمّد فعل عكس ما يطلب منه.

4.8. ملاحظة: الفعل المترتب قد يتطلب أن يكون صادراً من شخص أو جهة ذات رتبة عالية، وقد يتطلب تحقيقه أن يُكرّر المتضمن في القول مرة بعد مرة، وقد يتطلب إصدار متضمنات في القول متنوعة فيكون تهديدٌ تارة وإغراءٌ أخرى[7]، وقد يتطلب أن يُخاطَب ويواجَه أكثرُ من طرف بالمتضمنات التي تناسبه، كما إذا كان الغرض إيجاد مصالحة بين متنافرين، أو بالعكس إيجاد النفرة بين المتآلفين. وقد يتطلب أحياناً تعدداً في الفاعلين للمتضمنات المتعددة يتواطؤون مع الفاعل الأصلي الذي يعيِّن لكل منهم المتضمن المناسب. وذلك حين يتطلب الأمر إخفاء

[6] والنظر في كتاب الخطابة لابن سينا مثلاً يرشد إلى شيء من هذا.
[7] من مثل ما قد يسمى بسياسة العصا والجزرة.

أن جهة واحدة هي مصدر هذه العدة من المتضمنات وإلا لبطُل التأثير. أيضاً قد يتطلب الأمر مخططاً يشتمل على ترتيب مراحل متراتبة بحيث في كل مرحلة منها تُضَخّ المتضمنات المناسبة وفقاً لما ذكر تواً، وذلك بحيث يكون مآل جميع تلك الأفعال الوصول إلى تحريك الطرف المطلوب نحو الجهة المطلوبة، فيكون ذلك التحريك – من قبل المدير لكل ذلك المخطط (أو المشروع) – للطرف المطلوب هو الفعل المترتب على جملة هذا المشروع[8].

5.8. **ملاحظة**: كما قد يتحقق الغرض بواسطة قول هو جملة واحدة كذلك قد يتطلب تحقيق الغرض قولاً واحداً يتمثل في تركيب متكامل من عدة جمل، أي ما قد يعبر عنه المعاصرون بـ **النص** كالقصة والقصيدة والمقالة (بل والفيلم). وهذه أيضاً موضع دراستها في المنطق الأرسطي هو الصناعات الخمس. ذلك أن ما يعرف في ذلك المنطق بالاستدلال غير المباشر والمتمثل في القياس والاستقراء والتمثيل، إنما هي نصوص، فالقياس، مثلاً، بتركبه من مقدمتين ونتيجة، أي من ثلاث جمل، هو نص لا محالة. وحيث كانت الصناعات الخمس هي مجال دراسة هذه الاستدلالات مخلوطة بموادها العلمية والشعرية والعرفية كانت تلك الدراسات هي دراسات لنصوص ليس إلا. وفي ذلك مفتاح الجواب على واحد من مسائل اللسانيات المعاصرة هو: هل النص وحدة حقيقية ذات خواص زائدة على مجموع خواص الجمل المركبة لها.

ولنردف هذه المسألة الشهيرة بمسألتنا التالية: هل للنص متضمنٌ في القول واحداً يخصه، أم ليس له وراء متضمنات جمله متضمناً فوقها. بعبارة أخرى، هل

---

[8] و**مخطط** أو **مشروع** هو تعريب لـ project الذي ربما كان التعبير المستعمل في الأدبيات الأرقي لمثل هذه الأفعال المركبة. و**مؤامرة** هي التعبير الشعبي عنها، ومعادلها من التعبيرات الشعبية الإنكليزية لعله design.

للنص مترتبٌ على القول يخصه ويترتب على جملته أم ليس له إلا المترتبات على جملةٍ جملةٍ من أجزائه.

6.8. إذا ظهر رئيس الدولة محاطاً بكبار القادة العسكريين بقصد إظهار القوة والاستعداد لاستعمالها فهذا إظهار للقوة والاستعداد لاستعمالها؛ وإذا ظهر طرفان ممن اشتهر أن بينهما خلاف في مجلس واحد يتبادلان مظاهر الألفة والمودة فهذا إظهار للتفاهم بينهما – وأحياناً لردّ للشائعات – إذا قصدا ذلك؛ وإذا تجمهر الآلاف محتجين فذلك اعتراض ذو درجة معينة من القوة، وهو بالملايين منهم ذو درجة أخرى أقوى، إذا قصدوا ذلك. فهذه وأمثالها **أفعال اعتبارية إظهارية جماعية**. بمعنى أنها لا تتم إلا بتشارك وتفاعل متزامن، ولا يمثل فعل فرد واحد فيها جزءاً من الفعل الإظهاري لو وقع منفرداً ومنعزلاً عن أفعال الآخرين، خصوصاً في مثل المثال الثاني. ونظير هذه الأفعال في الطبعيات اجتماع عدة على زحزحة حجر ثقيل بحيث لو نقصوا واحداً لما تزحزح، ولو تناوبوا بحيث يُعمل كلٌ قوته على الحجر ثم ينصرف ليحل الآخر محله لما تزحزح أيضاً. إذن لدينا أفعال إظهارية لا تقع إلا جماعية. ولا يصعب تصور أمثلة للتشارك في تفاعل متعاقب مع تبييت النيّة على تفاصيله ومراحله، كحوار مشتمل على أخذ وردّ لا يتحقق غرضه — أي الرسالة المراد إيصالها لمن حضر وشهد – إلا بتمامه، أو مثل أن يقوم أحدهم من مجلسه فيتبعه الآخرون، وهكذا.

وأمثال هذه الأفعال تلفت إلى مسألة: هل المشتركون في هذا الفعل الإظهاري الواحد غير المركب من أفعال إظهارية متعددة (من جنسه) ناشئ عن نية واحدة يتشارك فيها كل الفاعلين؛ أم أن وحدة الفعل لا تستلزم إلا أن يكون لكلٍ نيته المشابهة لنية الآخرين. فالرئيس له نية ظهور الدولة بمظهر القوة، وكل واحد من القادة له أيضاً نية ظهور الدولة بمظهر القوة.

ومسألة أخرى: أنه يمكن أن تجتمع هذه النوايا المتشابهة في أحدهم مع نية أخرى يكون لآخر نية مضادة لها. مثل أن نية الرئيس أن تظهر الدولة بمظهر القوة استدعت نيته أن يُقنع شعبه بخوض الحرب، ونية القائد العسكري (الخبير بصعوبات الحرب) أن تظهر الدولة بمظهر القوة استدعت نيته أن يخيف العدو فيستغني عن خوض الحرب. فالنية المباشرة والأصلية واحدة لكن الدواعي والنوايا الأبعد والفرعية متفاوتة، وأحياناً متضادة.

وقد يتصّل بذلك مسألة إنجاز الفعل الكلامي بمجرّد الصمت في سياق معيّن. وقد ظهرت أخيراً أبحاث غربية في هذا المجال، كما أن شيئاً مما يتعلّق بهذه المسألة يُبحث مفصلاً في أصول الفقه تحت عنوان "دلالة التقرير".

ولنختتم بالتنبيه على أن دراسة باب العلل الغائية والغايات من كتب الميتافيزيقا كالشفاء جدٌّ ملهم لتصور التطبيقات التعاملية للمترتبات على القول.

9. ترتيب الأفعال الكلامية من حيث النشوء

يبدو أن أول خطوة في التعامل هي التنبيه ومنه النداء (والذي هو بمثابة جرس التلفون الذي يتقدم أي تواصل بين طرفيه)، فلعله أقدم الأفعال الكلامية، يليه الفعل الذي يتمثل في تحريك الآخر وزجره (الأمر والنهي). وهما موازيان لما يكون للإنسان مع نفسه. فإنه قد يرسل عضلاته وجوارحه لتأتي الفعل الذي انقدح بخاطره، كما أنه قد يمسكها بانقداح كابح يكبحها عن الإقدام. وأما مثل الاستفهام فالظاهر أنه يأتي بمرتبة متأخرة كالمتفرع على الأمر. فأما مثل ما يعرف بالعقود والإيقاعات – سواءً المالية كالبيع والإجارة، أو الشخصية كالنكاح والطلاق، أو سياسية مدنية كالتنصيب والعزل وسن القوانين، أو القريبة من العقود والإيقاعات كالأحكام التي يصدرها القضاة (وربما ألحق بها أحكام الحكام الرياضيين في الملاعب وتقادير الطلاب التي يضعها الأساتذة، وما إليها) – فإنها

حتماً متأخرة زماناً في مسار النضج والتطور، بل قُل التمدن، الإنساني؛ وهي تبدو متفرعة عن التعهدات والالتزامات التي ربما كان أبسط صورها هو الوعد، أي الالتزام الشخصي الإرادي.

فكما كان الأمر والنهي الاعتباريين واقعين بموازاة أمرين طبعيين حقيقيين، فكذلك العلاقات والأحكام الوضعية الناشئة عن هذه العقود والإيقاعات يُصطنَع بها اعتبارات يوازي كل منها أمراً طبعياً حقيقياً.

فكأن مبدأ الأفعال الكلامية التنبيه والنداء ثم الأمر والنهي وبتبعهما الاستفهام، ثم يأتي الخبر، إذ لا شك أن له تبعية للاستفهام وترتب عليه. ثم إن الخبر نفسه نجده أقساماً، فالخبر الإعلاني والإعلامي المراد منه التحذير أو التشجيع (التوجيه عموماً) نراه متقدماً على الإخبار التقريري الأقرب إلى حدّ الحياد، وآخِر الصيغ الخبرية هو التقريري التوصيفي الصرف الذي يختص به أهل العلم والمعرفة والتأمل المجرد عن الغرض والهوى والمصلحة والتأثير على الغير، وهذا النحو من الخبر ربما واكبه الإيقاع القضائي الذي يفترض فيه نظير هذا التجرد. ثم يلي الخبرَ الالتزامُ الفردي كالوعد، ثم عامة الإيقاعات بترتيبات فيما بينها.

على أية حال فهذه مسألة: ما هو الترتيب الطبعي لنشوء الأفعال الكلامية في المجتمعات البشرية تاريخياً؟ وكذلك بالنسبة لأفراده عمرياً؟ فالأمر والنهي يتصوران حتى من الطفل، أما مثل التعهد والالتزام وإبرام العقود فلا. وتُلازمها مسألة أخرى: ما هي نسبة الأفعال الكلامية إلى بعضها من حيث الأصلية والفرعية والاستقلال. بعبارة أخرى أيها يعد مبدأً لا يتفرع عن فعل كلامي آخر، ليكون ظاهراً في القسمة الأولية للفعل الكلامي (فعل المتكلم لا صيغ الجمل). ثم بالنسبة لكل من هذه المبادئ والأصول ماذا يتفرع عن كل منها مباشرة وبالواسطة؟

نجد أن هاتين المسألتين جديرتان أن تكونا من مسائل هذا الفن وهذه النظرية، على أنه قل من تعرض لهما. وقد وجدنا الفارابي تعرض لشيء من ذلك في كتاب "الحروف"، كما وجدنا شيئاً من ذلك لدى فندريس في كتابه الكلاسيكي "اللغة".

10. الخلاصة: إن نوازع الإنسان وغرائزه المجتمعة من علمه وإرادته (أو اعتقاده ورغبته) – وأصلها استبقاء النفس في أحسن حال، ويتفرع عليها استبقاء متبوعه وأصله استبقاءً هو أوسع من البقاء المادي، واستبقاء فرعه وتابعه بمثل ذلك الاستبقاء الأوسع – تحركه أحياناً نحو ارتكاب أفعال تجاه غيره من الكائنات ذوات الإرادة – إنساناً كان أو غيره، منفرداً لوحظ أو مجتمعاً – يكون الغرض منها التحكم والتوجيه لشيء من أفعال ذلك الغير وحالاته. وحيث كان مثل هذا التحريك لا يتم دون إدراك وإرادة من الطرف الآخر كان لابد من مبرز ومظهر يُبرِز ويُظهِر مراد الأول للثاني أو الفاعل للقابل. فههنا، أولاً، المبرز الابتدائي الفطري، وهو المبرز الطبعي المتمثل في هيئات وأوضاع لأعضاء الجسد بما فيها نغمات الصوت ولحنه مما يتشارك في مجمله مع عامة الحيوان. ثم، ثانياً، بترقي الإنسان وتحضّره يطوِّر المبرز الثانوي الذي هو المبرز الاعتباري المواضعي. وهو يتمثل في علامات ورموز هي في الغالب لفظية تندمج في النظام اللغوي في صورة صيغ تتوارد على مضامين (ذات موضوع ومحمول) بحيث تدل الصيغة على طبيعة الفعل الكلامي والمضمون القضوي على خصوصياته. وثالثاً، في المراتب الرسمية قد يعمد إلى الألفاظ الموضوعة في اللغة أصالةً للإشارة إلى الأفعال الكلامية وحكايتها لا لإجرائها فتستعمل ضمن صيغ هي في الأصل خبرية لإجراء الأفعال الكلامية وإبراز المنوِّيات بها.

(2) العلوم ذات العلاقة بالإنشاءات

1.كل ما مرّ ذكره إنما هو توصيف وبحث في ميدان النشاط العُرفي للإنسان العامي الذي يمارس الفعل الكلامي ويطوِّره ملاحظاً فقط غاياته من إعمالها باعتبارها تعاملات اجتماعية. فإذا انتقل أحدهم إلى النظر في نفس هذه الأفعال الكلامية والألفاظ الدالة عليها وما إلى ذلك مما هو من طور الدراسة والفحص لا الاستعمال والممارسة والاستفادة — أي إنه نظر إليها كظاهرة تقع موضوعاً للدراسة المجردة – كان هذا الناظر واضعاً قدمه في دائرة الباحثين في علم (نظرية) الأفعال الكلامية، وكان كلامه المعبِّر عن استنتاجاته وخلاصات أبحاثه كلاماً موطنه لغة ماورائية تُشرِف على اللغة الاجتماعية المتعارفة من حيث اشتمالها على ما يتعلق بالأفعال الكلامية من تركيبات وصيغ وأسماء، بل ومن حركات وإشارات قد تقتصر على أعضاء الجسم أو تشملها هي وآلات وأدوات (كالعصا والصفارة والضوء) معها؛ فيكون هذا الكلام ناظراً فيها وحاكماً عليها، وتكون اللغة المتعارفة بالنسبة إليها هي اللغة الشيئية والأولية.

وذلك كما لو أخذ مثل هذا الباحث باستقراء وتصنيف الأفعال الكلامية فجعل الأمر والنهي في فئة والاستفهام في أخرى غير بعيدة، ثم أفرد الوعد أو جمعه والخبر...وهكذا، أو إذا أخذ في التقسيم فجعل الأمر منه كذا وكذا، ثم هذه الأقسام أقسامُها كذا وكذا.

غير أنه يلزم ههنا أن يفرَّق بين صناعات (اختصاصات) علمية مختلفة قد تتشارك في اتخاذ الأفعال الكلامية موضوعاً لنظرها وبحثها لكنها قد تختلف فيما تهتم به، وما تهمله، من جوانب وحيثيات وملابسات (أبعاد) للأفعال الكلامية: من ألفاظ في اللغة، أو إحساسات نفسانية، أو آثار اجتماعية وحقوقية، أو

انعكاسات لنتائج البحث فيها على مسائل فلسفية (ميتافيزيقية) أو تطبيقات في ميدان الذكاء الاصطناعي، أو غير ذلك. فبملاحظة ما يُعتبَر وما لا يُعتبَر من بين هذه الحيثيات والأنحاء والوجوه والملابسات والأبعاد في كل واحد من هذه الصناعات اختلفت وتمايزت، تلك الصناعات، فيما بينها بعد ما اجتمعت في كون الأفعال الكلامية هي موضوعها ومحورها. والتالي بيان تفصيلي.

2. قد يقتصر الباحث على الاشتغال بأسماء الأفعال الكلامية بحسب مدلولاتها العُرفية التي تُدرج في المعاجم اللغوية المتعارفة لأية لغة. ثم يقوم بالتصنيف والتقسيم واستكشاف الخواص والعلاقات في حدود ما تقتضيه هذه المعاني القاموسية المعبرة عن مقدار ما يدركه العرف ويعتد به من هذه الأفعال. ومعلوم من مباحث التعريف من فن المنطق أن التعريفات القاموسية لا يُستكشف بها حقائق الأشياء ولا يحتج بها في البحث الحقيقي. وهذه الأفعال أيضاً لا يُستكشف ما يطلبه الباحث المحقق من مضامينها وأسرارها – وخصوصاً نسبتها إلى عالم الواقع– من مجرد معانيها القاموسية.

فمثل هذه الدراسة القاموسية المعطية للمعاني العرفية للمفردات دون حقائقها تناسب أهل اللغة وأهل التعامل العرفي لا أهل النظر الفلسفي. ومناسبتها لأهل اللغة هي من جهة اهتمامهم بالفوارق العرفية الدقيقة (ودقتها لا تتمانع وعرفيتها) للألفاظ الدالة على الأفعال الكلامية، فمن البحث القاموسي يُستكشف المترادف والمتباين والمتضاد والأعم والأخص، بل أن وضع قاموس لهذه الألفاظ يقتضي من الواضع التعمق في تلك المعاني العرفية والفوارق الدقيقة بين المتقاربات منها. ونتائج أمثال هذه الأبحاث، من تحديد وتحليل، قد تتخذ مبادئ في الدراسات الحقوقية والفقهية الموجّهة لأهل التعامل العرفي، لذلك وجدنا الكتب الفقهية المتأخرة تبدأ أبوابها في المعاملات – من بيع وإجارة ومصالحة و ... – بمثل هذه التحديدات

العرفية لموضوعات تلك الأبواب لتسترشد بها في استنباط بعض الفتاوى وحسم بعض الأحكام. كذلك يهتم بنتائج هذه الأبحاث الأدباء والنقاد في تحليلهم للنصوص الأدبية. انظر (علي محمود الصراف، **الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010) كبحث أنموذج في هذا المجال.

ولربما جاز أن ندرج هذا النحو من البحث اللغوي في ألفاظ الأفعال الكلامية تحت **فقه اللغة**. وكان أوستن قد اقترح، كما مارس بنفسه، هذا المنهج القاموسي للدراسة الفلسفية للأفعال الكلامية. الأمر الذي انتقده سيرل، بل هو في الواقع نقضه ونسخه. ونحن نرى أن موقف سيرل صحيح في خصوص البحث الفلسفي، ولا نجده مقبولاً بنفس الدرجة في مطلق البحث في الأفعال الكلامية وملابِساتها.

وربما كان من هذا الميدان الدراسة الدلالية – شاملةً للنفسانيات والاجتماعيات – لأمثال "صه" و"حيّ على" و"هيت لك" وغيرها، ومقارنتها دلالياً – بنفس المعنى الشامل – بالجمل الإنشائية الموازية مثل "اسكت".

ويقرب، أيضاً، من هذا النوع من البحث البحثُ الاستقرائي التتبعي فالتصنيفي في علامات الأفعال الاجتماعية عند أقوام بعينهم، سواءً كانت علامات لفظية (أفعالاً كلامية) أو علامات فعلية (أفعالاً اعتبارية غير لفظية)، مثل إن رفع اليد مع بسط السبابة وقبض باقي الأصابع في الفصل الدراسي هو استئذان من التلميذ إلى المدرس بالكلام، ووضع راحة اليد مبسوطة على الصدر هو تحية (أو ردّ تحية)، وهز الرأس أفقياً هو رفض، وهكذا. وقد يمتد مثل هذا البحث إلى استكشاف الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والتاريخية–الثقافية لأولئك الأقوام[9].

[9] من مثل ما في اللهجة الكويتية من ألفاظ إنشائية كـ"هَوْ" للتعجب والاستنكار، و"وِي" للتحسر والأسف، وهما مما يختص استعماله بالنساء؛ و"أَفَا" للتأسف ومستعملوه غالباً الرجال، و"أَمبِيه (=هبّيه)" للخوف، ومستعملوه غالباً الأطفال (وقد يستعمله الكبار لإنشاء التظاهر بالخوف استهزاءً). ومن ذلك أيضاً ما يُقال إنه في الثقافة اليابانية يشير كل من الرجل والمرأة إلى "الشاي" بلفظة تخصّه.

3. قد يكون موضوع الدراسة الصيغ اللغوية المستعملة في إجراء الأفعال الكلامية في لغة بعينها –كصيغة افعل وأَفِعل به وما إليها في العربية – فتدرس من حيث صحة وفساد التركيبات المؤلفة منها وغيرها، ومن حيث أثرها في التركيب الذي تدخله (أي عملها في مدخولها نصباً ورفعاً مثلاً)، وكذلك النظر في دلالاتها المباشرة أو الأصلية (أي دورها التفسيري في مجمل تفسير التركيب الذي تكون هي جزءاً منه[10])، فيكون مثل ذلك من جملة مباحث علم النحو. فأما إن توجه النظر في هذه التركيبات إلى حيث دلالاتها غير المباشرة، أي الزائدة على أصل المعنى، فذاك نظر في علم البلاغة (علم المعاني تحديداً)، أما الدلالات المباشرة والأصلية فباقية تحت علم النحو[11].

هذا، وربما ألحق بعلم البلاغة للغة بعينها مسألة الاستعمال المجازي لبعض صيغ فعل كلامي في غيره، كالاستفهام بغرض الأمر– كما في مثل "هل تطول السماعة؟" ويُعبّر عنه بـ **الفعل الكلامي غير المباشر** indirect speech act؛ والمصلح العربي الأقرب، إن لم يكن المطابق، هو **التعريض**.

فالصحيح ههنا أنه إذا كان التوجيه والتفسير لمثل هذا الاستعمال المجازي توجيهاً يخص لغة بعينها بحيث لا يقبل التسرية إلى لغات أخرى فالبحث بنتيجته تلك يكون من مختصات الدراسة البلاغية لهذه اللغة بعينها؛ وأما إن كان التوجيه كلياً يقبل الإعمال في عامة اللغات فالجدير أن تُعَدّ المسألة عندئذٍ من مباحث علم اللسانيات الذي يدرس أحكام اللغات بعمومها دونما اعتبارٍ لخصوصيات هذه اللغة أو تلك. فإن وجد، بعد ذلك، أن مثل هذه الأبحاث قد أدرج في كتب

[10] هذا بناءً على وظيفة علم التفسير أو الدلالة أو المعنى semantics. وأساس هذا العلم هو القبول بأصل تركيبية المعنى compositionality principle، ومضمونه: أن معنى الجملة يُتوصل إليه من معاني مفرداتها وفقاً لقواعد مطردة لتركيب تلك المعاني الجزئية في المعنى الأكبر.

[11] هذا هو قولهم، لكنه ربما كان الأصح أن النحاة يتعرضون لهذه المعاني، حيثما اضطروا، لا بما هم نحاة، فلعلها تكون بمثابة أصول موضوعة، هذا إذا كان الكلام في المفردات مثل "إن" و"صار". أما في دلالات المركبات فردّ كلامهم أصعب.

البلاغة أو النحو الخاصة بالعربية مثلاً فليُعتذر بأن ذلك كان منهم استطراداً مسّت إليه الحاجة، خصوصاً مع عدم امتياز مجال علم اللسانيات العام في تلك العصور (ما خلا أبواب قليلة قصيرة مما يعرف بمباحث الألفاظ كانت تُدرج في أوائل كتب المنطق وكتب أصول الفقه).

4. ولعل من الأمثلة البارزة الصريحة لما شأنه أن يكون من علم اللسانيات العام المسألة المعروفة بفرضية الإنشاء the performative hypothesis ومضمونها: أن كل جملة مفيدة لا تبتدئ بفعل إنشائي (مثل آمر، أُعيِّن، أستفهم، أشترى) فهي في الواقع جملة ناقصة هي اختصار لجملة أتم منها تشتمل على مثل هذا الفعل الإنشائي. مثلاً:

الأرض كروية

جملة ناقصة هي اختصار للجملة التامة:

أنا أقرر (أو أحكم) أن الأرض كروية.

فهذه الفرضية لا يتحدد مداها بلغة بعينها، بل الحكم فيها عمومي يغطي جميع اللغات.

1.4. ومن المسائل التي نظنها تتبع هذا العلم مسائل معروفة لدى الأصوليين والفقهاء، مثل: هل يقبل الإنشاء التأكيد؟ فإذا قال "أنت طالق أنت طالق" احتُمِل أن يكون الثاني تأكيداً للأول أم لا فلا يكون إلا إنشاءً جديداً أو يكون أحدهما أو كلاهما إخباراً. وهل الأمر كذلك في مثل "أقبِل أقبِل"؟

ومثلها من المسائل: هل يقبل الإنشاء التعليق؟ فإذا قال "إذا جاء زيد فأنت طالق" لا يكون قد أنشأ الطلاق إنشاءً باتاً بل يكون إنشاؤه معلقاً (بين الوجود والعدم) فإن جاء زيد خرج الإنشاء نفسه إلى عالم الوجود فترتّب عليه الطلاق. ويشبه هذه المسألة مسألة أخرى أدق. هل يكون هذا القائل قد أنشأ إنشاءً باتّاً

موجوداً سواءً جاء زيد أم لم يجئ لكن متعلق الإنشاء — وهو الطلاق —كان هو المعلّق على مجيء زيد. فتكون المسألة: هل يمكن إنشاءُ المعلّق (والمسألة السابقة: هل يمكن الإنشاء المعلّق). ومسألة أخرى: هل يمكن الإنشاء كتابةً؟

وأمثال هذه المسائل فيها جانبان: الجانب اللساني، والذي يقرر أن طبيعة الإنشاء كمعنىً تقبل هذه الأمور: التأكيد والتعليق بصورتيه والكتابة أم لا؛ والجانب الحقوقي المتفاوت بين نظام وآخر والذي قد يعترف وقد لا يعترف بالإنشاء الكتابي مثلاً.

وبالجملة، كل نظر تعلّق في قواعد استخراج مدلولات التركيبات اللفظية من مدلولات مفرداتها ومدلولات صيغها التركيبية (بشرط أن تكون الأحكام كلية غير مختصة بلغات بعينها) فهو نظر ينتمي إلى ذلك القسم من اللسانيات المعروف بـ **السيمانطيقيات** أو علم الدلالة أو التفسير أو المعنى.

ومن جملة ما يُعتنى به عندئذٍ تأليف وصياغة المنظور الدلالي أو التفسيري للأفعال الكلامية ضمن نظرية عامة في المعنى وطبيعته؛ ومثل تلك النظرية العامة هي الغاية مما يعرف بـ **فلسفة اللغة**[12] philosophy of language.

5. فإذا تجاوز الباحث مثل هذا النظر الدلالي فحرف نظره من صوب اللغة وأجزائها (من مفردات وصيغ وتركيبات، والتي منها صيغ الأفعال الكلامية كالاستفهام والأمر، بصورها ومداليلها) إلى صوب **المتعامِل** باللغة وأفعاله، أي صار يبحث في فعل الفاعل لا في كلمات اللغة، فإنه عندئذٍ (i) قد يدرس عملية اللفظ وكيفيته وأعضاء البدن ذات العلاقة به – كاللسان والفم والحنجرة –

[12] تاريخياً تنتمي بدايات البحث في الأفعال الكلامية إلى ميدان فلسفة اللغة، ومنه تشعب البحث إلى الميادين الأخرى من لسانيات وفروع فلسفية أخرى. أيضاً من النظر السيمانطيقي واصطدامه ببعض الظواهر اللسانية كالأفعال الكلامية نشأ فرع جديد في اللسانيات هو البراگماتيات المتعلق باستعمال اللغة، وبشكل عام، بكل ظاهرة لغوية لا يكتمل فهمها لا بتركيبها النحوي ولا بتفسير أجزائها بل بتوسيع إطارها ليشمل المُستعمِل. يجدر التنبيه إلى أن طلب المعاني الجزئية لهذه اللفظة أو تلك من لغة بعينها هو من علم الدلالة لهذه اللغة، وطلب المعاني العامة المشتركة بين عموم اللغات من علم اللسانيات العام، أما فلسفة اللغة فخلاصتها هو طلب معنى **المعنى**.

وبشكل عام الصوت الإنساني، ومن جملة ذلك النغمات والنبرات الدالة على هذا الفعل الكلامي أو ذاك، أو بالدقة على هذه الحالة النفسانية أو تلك، فيكون عندئذٍ في ذلك القسم الابتدائي من اللسانيات المعروف بعلم **الصوتيات**. والبحث في الدلالات ههنا – إن كان ههنا بحث في الدلالات – هو أقرب، لا إلى الدلالات الوضعية، بل إلى الدلالات الطبعية التي تلاحظ كل انفعال وأثره في الأعضاء ذات الصلة بالصوت لتتقهقر من ملاحظة ما على الصوت من أثر (كيفية الصوت) إلى استكشاف ما يعتري مُصدِره من انفعال (حالة نفسانية).

كما أنه (ii) ربما وجه نظره صوب المتعامل لغرض تكميل جوانب سيمانطيقية تفسيرية (دلالية) لا تكتمل إلا بملاحظة المستعمِل واعتباره في أدوات التفسير. كما في مثل "أمرت بكذا" حيث لا تكتمل معرفة المضمون، أو الواقعة المحكية، من مجرد معرفة معاني الألفاظ الداخلة في هذه الجملة، بل لابد أن يُعرف، فوق ذلك، الناطق بها فيكتمل المعنى بمعرفة الفاعل. ومثل هذا البحث له أصل في علم النحو، حيث يطلق اسم **المبهمات** على مثل الضمائر وأسماء الإشارة التي لا يكتمل مدلول الجملة المشتملة عليها إلا بالخروج من اللفظ إلى واقعة التلفظ (أو المعاملة الكلامية) لتعيين الفاعل للّفظ أو المخاطب به أو المشار إليه لكي يكتمل المعنى. والمثال المشهور لذلك هو جملة "اضربه".

وهو (iii) قد يوجّه نظره صوب المتعامل لا لغرض التكميل، كما سبق، بل لغرض التصويب والتقويم. ذلك أن الألفاظ قد تكون (1) مأخوذة بذواتها إما مفردة، على نحو ما ترد في المعاجم، وإما مركبة من المفردات، فتكون معانيها تركيباً لمعاني مفرداتها. وفي كلتا الحالتين يكون المدلول والمعنى قياسياً؛ وقد تكون الألفاظ (2) مأخوذة ضمن سياقها الشامل للمتكلم والمخاطب – بخصوصيات كل منهما والنسبة والعلاقة بينهما – وما سبقها من كلام وما لحقها، وخصوصيات المقام من

حيث كونه مقام استرخاء وطمأنينة أو مقام احمرار البأس وغير ذلك، فيكون المدلول للمركب اللفظي الواحد، مثل "هل تطول الملح"، استفهاماً تارة وأمراً أخرى واستهزاءً ثالثة، وهكذا. وقد ميزوا بينهما بأن أحدهما هو مدلول اللفظ utterance meaning والآخر هو مراد المتكلم speaker meaning. وقد نعبّر عنهما بمدلول اللفظ ومدلول الخطاب، أو مدلول نوع اللفظ ومدلول شخص اللفظ. ويرتبط بهذا المستوى نتائج أبحاث گرايس في الاقتضاء implicature، وأصول التخاطب conversational principles وغيرها[13]. ومعنى مصطلح الپراگماطية (أو التداولية أو التعاملية) عند اللسانيين هو هذا النظر في السياق والرامي إما إلى تميم المعنى (ii) أو تقويمه (iii).

6. فأما (iv) إذا كان نظره في فعل الفاعل من حيث إدراكه وإرادته (علمه ورغبته) وما إلى ذلك فذاك نظر يندرج تحت فلسفة العقل (أو فلسفة علم النفس باعتباره فرعاً منها) حيث يبحث في **الأصول النفسانية** لهذه الأفعال من حيث فاعلها (المتكلم) وفي آثارها النفسانية لدى القابل (المخاطب). وربما كان نموذج ذلك كتاب جون سيرل :القصدية[14] intentionality. وههنا نموذج أقدم، ربما عُدّ هو المبدأ لنشوء الدراسات المعاصرة للأفعال الكلامية في الغرب، هو فلسفة

---

[13] تحقيقات گرايس في هذه المجالات مجموعة في كتابه

.Grice, P., *Studies in the Way of Words*, Harvard 1989

ولمدخل كلاسيكي لهذا القسم من اللسانيات:

.Leech, G., *The Principles of Pragmatics*, Longman 1983

.Levinson, S., *Pragmatics*, Cambridge, 1983

وبعض ما صاغه گرايس في أصول التخاطب متداول لدى الأصوليين المتأخرين، ويصطلحون عليه بـ **مقدمات الحكمة**، ويرتبط به كون المتكلم في **مقام البيان** بالنسبة لفكرة معينة وعدم كونه فيه بالنسبة لها.

[14] القصد بالمعنى القريب من الإرادة وإجماع الأمر (على القيام بفعلٍ ما) ليس هو المراد باللفظة الإنكليزية ههنا. بل المراد معنى أعم يقارب: لفت (توجيه) الذهن نحو كذا، تعلّق الذهن بكذا، لحاظ الذهن لكذا. و"كذا" تكون مثل المفهوم أو الفكرة البسيطة، كالشمس؛ وتكون مثل القضية، كعود الشباب. فالأولى تكون متعلّقاً للإعجاب مثلاً، والثانية للتمني. والقصد بالمعنى المنسبق إلى الذهن هو أحد مصاديق هذا المعنى العام، لأنه يتعلق بمثل القضية: أذهب إلى السوق. فليلاحظ. ونظير هذا اللبس حاصل في اللغة الإنگليزية، حيث ترجم المصطلح عن الألمانية.

الفينومينولوجيا ومدرسة هوسّرل. أما لدى الإسلاميين فأمثال هذه الأبحاث تتوزع على كتب المتكلمين والحكماء والأصوليين.

7. وقد يلاحظ الإطار الاجتماعي لهذه الأفعال، فيبحث في الوضع المناسب لصدور هذا الفعل من هذا الشخص والمواصفات اللازمة لإصداره لها. مثل أن الأمر يتطلب أن يكون مُصدِره أعلى رتبة من المأمور، أو أن مضمون الوعد يلزم أن يكون ممكناً تحقيقه من قبل مُصدره. وهكذا.

ومن فروع هذا المنظور الاجتماعي **المنظور الحقوقي**، وهو المتعلق بتحديد ما يترتب من **آثار اجتماعية**، بالمعنى الواسع، على أفعال كلامية معينة – العقود والإيقاعات – من نشوء حقوق أو انعدامها، وبالأفعال الكلامية المرتبطة بإثبات شيء من تلك الحقوق أو نفيها كأحكام القضاة وما يتصل بها من شهادات الشهود وإقرارات ذوي العلاقة. ولعل من المسائل المشهورة في هذا المجال أن حكم القاضي بأن زيداً مذنب هل هو إخبار بصدور الذنب من زيد – أي أن القاضي يحكي النسبة بين زيد والذنب المنسوب إليه – وأن هذا الحكم من القاضي يقبل، بالتالي، أن يوصف بالصدق والكذب؟ أم أن حكم القاضي هو إنشاءٌ، ومضمونه: أنني أُوجِد النسبة بين زيد والذنب. وبالتالي فإيقاع العقوبة على زيد ليس سببه وجود النسبة بينه وبين الذنب بحسب الواقع بل سببه إيجاد القاضي لهذه النسبة؟

ومن هذه المسائل المعروفة في الفقه الإسلامي: هل يشترط صيغة بعينها لإجراء بعض المعاملات؟ وهل وظيفة النطق بالصيغة إظهار الرضا وإبرازه بحيث لو علم الرضا بطريق آخر كانبساط الأسارير لكفى عن الصيغة؟ وهل لو علم بنحو ما أن المنشئ للصيغة غير راضٍ في قرارة نفسه لكنه ملتزم بإمضاء المعاملة لكفى؟

والخلاصة هل الملاك في تحقق العقد بالالتزام أم بالرضا أم بإبرازهما أم بمجرد إنشاء الصيغة؟

1.7. ومن فروع هذا المنظور الاجتماعي ما يتعلق **بالمنظور اللياقي أو الأدبي** قبالة الحقوقي. بيان الفارق، عجالةً، أن كلاً من الحقوقي والأدبي هو معياريّ يتعلق بتحسين السلوك وتقبيحه، غير أن الحقوقي في الغالب يتعلق بالسلوك القبيح الذي يعاقب عليه فاعله، أما الأدبي فبالسلوك القبيح الذي يذم عليه فاعله ليس إلا. فيبحث في اللياقيات (الآدابيات) في مراتب المؤالفة والمنافرة بين الأفراد وما يلازم كل مرتبة من تعيين الأفعال الكلامية اللائقة من غيرها. أو بالنسبة للفعل الكلامي الواحد، كالطلب، تعيين الكيفية المناسبة له، فقد يكون المناسب أن يُقدَّم بدرجة من التضرع في حالة وأن يقدَّم بشيء من التجبّر في حالة أخرى، وهكذا. وذلك يناسب أن يقع فيما جعله سيرل **كيفية الفعل (نمط الإنجاز)** mode of achievement.

وقد يطبق ذلك في مثل تحديد المقصِّر في حصول المنافرة بعد الوئام. وذلك بتحليل ما جرى بينهما من أخذ وردّ، فتقييم كل فعل كلامي صادر من أحدهما (من حيث غرضه وكيفيته ودرجة الشدة فيه لا مجرد معنى محتواه القضوي)، فمقايسة تَناسُبِه وعدم تناسبه مع ما سبقه صدوراً من الآخر، وصولاً إلى تحديد نقطة النفرة وعدم الانسجام، ومن ثم تحديد المقصر.

كما قد يطبق في مثل تحديد مدى دماثة زيد في مقام معين. وذلك بفحص ما يختاره من أفعال كلامية بعينها بملاحظة ما فيها من كيفية الإنجاز ودرجة شدته، وذلك من بين جملة متنوعة من حيث الكيفية ومتدرجة من حيث الشدة مما يمكن أن يستعمل في هذا المقام.

كما قد يطبق في تعيين الأسلوب الأنسب في التعامل مع عمرو. وذلك بملاحظة الفعل الكلامي الأكثر تأثيراً في نفسه وتوجيهاً له نحو المطلوب، من بين جملة الأفعال المتفاوتة كيفاً وشدة الممكنة الاستعمال مع عمرو المعني في مقام بعينه أو جملة مقامات مترابطة.

ولعل من جملة المندرجات تحت الأدبيات ما قد يعرف بأصول الإتيكيت في المجال الاجتماعي المتعارف، وكذلك ما قد يعرف بالبروتوكول في المجال السياسي (الدبلوماسي).

وما أنجزه جون سيرل من تحليل لمكونات الأفعال الكلامية، ثم صياغتها، مشتركاً مع فاندرفكن، صياغةً منطقية صورية، ثم ما أنجزه فاندرفكن من متابعة لذلك المسعى، منفرداً، كل ذلك يمثل مادة أساسية لأمثال هذه الأبحاث ذات النفع التطبيقي الكبير. كما ينبغي ألا يغفل ما في علوم البلاغة العربية، وقبلها ما في صناعتي الخطابة والشعر، من مادة وفيرة تتطلب إعادة صياغة في ضوء الأبحاث المعاصرة.

8. إلى النظرين الحقوقي والأدبي في الاجتماعيات المتعلقة بالأفعال الكلامية – خصوصاً الاجتماعيات التي هي أثر مترتب على عقد أو إيقاع كالزوجية والبينونة والملكية والسلطة المشروعة وما إليها – ههنا نظر آخر في هذه الآثار من حيث حقيقتها، أي **وجودها** أو **نحوِ وجودها**. فهل هي موجودة حقاً أدركناها أم لم ندركها؟ أم هي ليست سوى توهمات وافتراضات تُصطنع؟ أم لها حكم ثالث غير هذين؟

وفي هذا المجال تقدم سيرل، منذ مبادئ اشتغاله بالأفعال الكلامية، بتصنيفه الحقائق إلى حقائق صلبة brute facts وأخرى مؤسساتية institutional facts. ثم أصبح هذا الموضوع ضمن مهمات ما يبحثه لاحقاً. وهو مسبوق في ذلك

بالتمييز بين الحقيقي والاعتباري في علوم الفلسفة والفقه وأصوله الإسلاميات، على ما سيأتي. ولا يخفى وثاقة صلة هذا البحث بمسائل الميتافيزيقا، وتحديداً علم الوجود (الأونطولوجيا)[15] حتى صار الاصطلاح الدارج للفرع الفلسفي المختص بها هو أونطولوجيا الاجتماع social ontology.

1.8. ويُلحق بهذا البحث الأونطولوجي بحث معرفي (إپستمولوجي) يتعلق بمفاهيم هذه الآثار، أي تصوراتنا الذهنية (إدراكاتنا) لها. فبعدما كانت هذه المفاهيم خارجة عن دائرة المحسوسات التي يكون الاتصال الحسي بها هو منشأ المفاهيم المعبرة عنها، تتوجه المسألة: ما هو منشأ هذه المفاهيم، وكيف تمكن الذهن من استيعابها؟ فهل لها وقائع – غير حسية – تتصل بها النفس فتنطبع صورها في الذهن، أم أن الذهن هو نفسه يصيغها ويصطنعها مما هو متوفر لديه من تصورات أبسط؟ لاحظ أن من المهارب عن مناقشة مثل هذه الأسئلة تحويل النظر عن المفاهيم إلى الألفاظ، فيكون السؤال: ما معنى لفظة الزوجية ولفظة الملكية؛ ثم يدفن كل ذلك تحت ركام مسألة "وما هو المعنى أصلاً".

ولم نجد لدى جون سيرل وضعاً صريحاً لهذه المسألة، ولو كان في ضمن كلماته ما قد يفيد في تحديد جوابه عنها. [16]لكننا وجدنا لدى الفقهاء والأصوليين والحكماء الإسلامين المتأخرين توجيهاً صريحاً ومناقشة تفصيلية لهذه المسألة.

2.8. وههنا جملة أخرى من المفاهيم ذات الصلة، لكنها من صنف آخر. مثل: الصدق والكذب، والاحترام (الحرمة)[17]والهتك، الالتزام، الاستقامة، الاحتيال،

---

[15] أنظر في هذا المجال مجموعة المقالات الكلاسيكية في هذا المجال:
Schmitt, F. (ed.),*Socialising Metaphysics*, Rowman& Littlefield Publishers, 2003.
وأنظر الرسالة الأخيرة من هذا الكتاب.

[16] كما سيأتي في بعض رسائل هذا الكتاب. وأصرح بحث في هذه المسألة وأشمله هو الوارد في (السيد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمسلك الواقعي، شرح مرتضى مطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج2، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1988، المقالة السادسة)

[17] ومنه التعبير المتداول عالمياً: الحرم الجامعي.

المروءة، النذالة، الأمانة، الكرم (مقابل اللؤم)، وأمثال اللبِق والفظّ والمدبر والأخرق، وأمثال الوجاهة والجاه والنفوذ... إلخ. وهي مفاهيم اجتماعية تعبّر عن صفات أخلاقية. لكن السؤال هو: ما هو منشأ إدراكنا لهذه الصفات، وهل هي صفات بذاتها أم أنها، بالدقة، سلوكيّات تكشف عن صفات. وهذه السلوكيات يبدو أنها ليست سلوكيات طبيعية صرفة، بل هي سلوكيات تتعلق بحسن التعامل مع الأفعال الكلامية — من إخبار ووعد ونصح وأمر وإبرام عقود وغيرها — اعطاءً وأخذاً؛ كما هي تتعلق بحسن الالتزام بمقتضيات الآثار الاجتماعية وخصوصاً الحقوقية المترتبة على الأفعال الكلامية —كاحترام حقوق الملكية والزوجية والنظام الحقوقي العام أو رئاسة الرئيس وما إلى ذلك. كذلك يرد السؤال: ما هي معايير تقييمنا لهذه التوصيفات والتصنيفات؛ ولماذا تختلف هذه المعايير بين مجتمع وآخر. وهذا أيضاً مجال ربما تُرك البحث فيه ركوناً إلى كونه متعلقاً بصفات النفس حصراً مما يُدرس في كتب الأخلاق النظرية وربما أيضاً في صناعة الجدل؛ لكن الأمر — لو تأملت – غير ذلك[18].

9. بإزاء هذا الامتداد الميتافيزيقي للامتداد الاجتماعي للأفعال الكلامية، هناك أيضاً امتداد ميتافيزيقي للامتداد النفساني لهذه الأفعال. ذلك أن الحالات النفسانية قد ينظر فيها من حيث الوظيفة والميكانيكية فيما بينها وبين ما يتعلق بها من سلوك، بحسب ما مرَّ، كما قد ينظر فيها من حيث حقيقتها ووجودها أو نحو وجودها. فهل هي مادة أو مادية، ربما تمثلت في نشاطات كهربائية وكيميائية لخلايا المخ، فتندرج دراستها تحت العلوم الطبيعية ولو في فروع دقيقة منها؛ أم أن جملة من ظواهرها كالوعي والقصدية واستقلالية الإرادة[19] – مضافاً إليها الارتباط العلِّي

[18] وربما كان لكثير من هذه الصفات مستويان: طبعي ووضعي. وذلك بملاحظة أن بعض هذه الأوصاف يُسبغ على الحيوانات، ويُشبه بها الإنسان.

[19] بالمعنى الميتافيزيقي لا الاجتماعي والحقوقي.

بين هذه الظواهر بما يمثل نظاماً مغلقاً يستغني عن التأثر بالتحولات المادية التي تقبل الرصد المخبري – لا ينهض بتفسيرها أية نظرية مادية، فلا مناص من العود إلى ماوراء الطبيعة والقبول بالوجودات المجردة بعد طول قطيعة؟ أم لا زالت بقية من رمق في النظريات السلوكية فيحكم بأن لا إحساس وإرادة إلا في سلوكٍ، فكل لفظ لم يصِف سلوكاً أو ما ينتهي إلى سلوك فمخترعٌ ليس بإزائه سوى الوهم. فينسدّ بذلك باب البحث في طبيعة وجود تلك الظواهر؟ وهذه مباحث أصيلة في فلسفة العقل (أو النفس) من فروع الميتافيزيقا كما مرّ.

الحاصل: أن الأفعال الكلامية التي هي ألفاظ، وبالتالي وجودها مادي حسي لامحالة، لها طرفان: طرف هو آثارها الاجتماعية وطرف هو عللها أو أسبابها النفسية. والطبيعة الوجودية لكلا الطرفين محل سؤال، فالطرف الأول يتأرجح غالباً بين كونه وجوداً خارجياً لكن ذي طبيعة غير معرَّفة بعدُ بل مستجدة على الفلاسفة وبين افتراضات ذهنية مصطنعة هي بدورها لا تزال مجهولة من حيث بنيتها وميكانيكيتها الوظيفية وغير ذلك. أما الطرف الثاني فبين وجود مادي حسي كغيره من موجودات عالم الطبيعة وبين وجود مجردٍ شهير في تاريخ الفلسفة وإن قلّ اعتباره في العصور الأخيرة[20].

1.9. كما انجرّ البحث في المسار التحليلي (التعليلي والتفسيري) للأفعال الكلامية إلى المستوى النفساني والذهني وصولاً منه إلى البنية والجريانات الجسمانية في مستوى الأعصاب وخلايا الدماغ وما إليها كذلك امتدّ البحث في المسار التركيبي (التطبيقي والتقني) إلى مجال بناء المكائن الحاسوبية المحاكية للسلوك التعاملي الحواري للإنسان، متمثلاً في تبادل الأفعال الكلامية. فإن الطموح إلى استصناع مكائن ذات وظائف تحاكي وظائف الإنسان الطبيعي امتد إلى مهارات الإنسان

[20] انظر: Searle, J.(2008), Philosophy in a New Century, Cambridge U P

العرفي في التفاهم بالأفعال الكلامية غير المباشرة (التعريضية)؛ حيث يجاب، مثلاً، عن الاستفهام بصيغة استفهامية، ومع ذلك يستخرج الجواب الخبري عن تلك الصيغة الاستفهامية، أو يُختصر فعلان كلاميان متتابعان بفعل كلامي واحد ينحلّ إليهما، وهكذا. ومثل هذه المحاكاة بالماكنة للتعامل العرفي وباللغة العرفية تتطلب، أولاً، بناء نماذج نظرية بلغة اصطناعية منطقية–رياضية (ناعمة software) ثم، ثانياً، تحويل تلك إلى عمليات (صلبة hardware) تجري في الدوائر الإلكترونية التي منها تتركب تلك المكائن. وواضح أن أمثال هذه المشاريع تتطلب فرقاً من ذوي التخصصات المختلفة من لسانيين ونفسانيين وحاسوبيين وغيرهم[21].

10. تنبيه: التداولية– الدلالية والتداولية– التداولية

كل كلام يتعلق باللفظ – البسيط والمركب وهيئة التركيب – من حيث تمام مدلوله هو كلام في علم الدلالة والتفسير والسيمانطيقا. من جهة أخرى، كل كلام يتعلق بالمستعِمل للّغة والمتعامِل بها – متكلماً أو مخاطباً – فهو، من حيث المبدأ، كلام في علم التعامل والتداول والبراگماطيقا.

بالتالي، إذا تطلب استتمامُ مدلول اللفظ، كما في مثل "اضربه"، تعيين المعنِي بالضمائر وأسماء الإشارة (المبهمات) – متكلماً أو مخاطباً أو مشاراً إليه – كان مثل هذا الكلام قابلاً للاندراج تحت كل من علمي التفسير والتداول (السيمانطيقا والبراگماطيقا). وأما الكلام الذي يتعلق بالمستعملين والمتعاملين باللغة لا من حيث اللفظ نفسه بل من حيث ما يحتفُّ به من المقدمات والآثار النفسانية (كالقصد والاعتقاد لأطراف الفعل الكلامي) والأخرى الاجتماعية (كالمقامات والرتب والعلاقات بين أطراف الفعل الكلامي) فهو كلام في التداول (التعامل) ليس إلا.

---

[21] أنظر: Cohen, P. et. al. ed. (1990), *Intentions in Communication*, MIT,

وقد ميزوا بين هذين النحوين من الكلام في البراگماطيقا بأن اصطلحوا على الأول: البراگماطيقا–السيمانطيقية semantical-pragmatics، وعلى الثاني: البرگماطيقا–البراگماطيقية pragmatical-pragmatics. ويمكن أن نصطلح عليهما، على الترتيب، بـ التداولية (التعاملية) بالمعنى الأعم، والتداولية (التعاملية) بالمعنى الأخص.

11. **تنبيه**: إيقاع الطلاق باللفظ فعل كلامي، واشتراط وقوعه أمام شهود وغيره مثلاً هو من شروط "معاملة الطلاق". فههنا لدينا أمران كلاهما يدعى طلاقاً: الطلاق الذي هو الفعل الكلامي، والطلاق الذي هو المعاملة (الايقاعية). وجدير بالباحث أن يفرق بين أحكام كل منهما. فاختلاف شروط الطلاق كمعاملة بين نظام حقوقي وآخر لا يترتب عليه اختلاف الطلاق الذي هو الفعل الكلامي بين مطلِّق وفق هذا النظام الحقوقي وآخر مطلق وفق ذاك؛ ولا أن نستنتج وجود نوعين من الأفعال الكلامية التي كل منها طلاق. بعبارة أخرى، قد تتعدد شروط المعاملة بين نظام حقوقي وآخر ولا يتعدد الفعل الكلامي المنجِز لها. ونظرية الأفعال الكلامية مأخوذة جمعاً لا تتناول إلا الفعل الكلامي، لا تفاصيل المعاملة وشروطها بحسب هذا النظام الحقوقي أو ذاك.

12. البحث التاريخي في الأفعال الكلامية

1.12. تبين بما سبق أن ظاهرة الأفعال الكلامية وما يحتف بها من ظواهر نفسانية واجتماعية هي مظهر للتعامل الاجتماعي للإنسان (وربما بعض مراتب الحيوان)، وأن مبادئ ممارسة الإنسان لها تنشأ من طبعه وفطرته ثم يتدرج في تطوير كل ذلك بالاعتبار والاصطناع.

كما تبين أنه تبعاً لذلك، وفي البيئات المناسبة، تنشأ الفنون والعلوم الناظرة في هذه الظواهر من حيثياتها المختلفة.

وفي عصرنا، أو قُبيْله، نشأت الدراسات المتعلقة بالعلوم أنفسها. أي أن موضوعها هو علوم تتعلق بدورها بظواهر، فهذه العلوم الناشئة هي، إذن، علوم من المرتبة الثانية. فمنها الدراسة المتعلقة ببنية وأدوات البحث والاستنباط في علم بعينه وتقييمها، كل ذلك بملاحظة ذلك العلم مجرداً عن الممارسة الفعلية وما مرت به من تطورات. وعندئذٍ يكون البحث هو البحث في مناهج وفلسفة ذلك العلم.

وأما تاريخ العلم فلنبينه بما يلي. ينشأ العلم من اتخاذ ظاهرة – أو جملة ظواهر مترابطة – موضوعاً للنظر والبحث العلمي، فينظر في حقيقتها وخواصها وأحكامها. وقد يبدأ الأمر بأفراد متفرقين مستقلين وبملاحظات واستنتاجات تستكن في نفوسهم وأذهانهم. وقد ينقلونها إلى غيرهم شفاهاً أو رقماً وتدويناً. ثم يأتي من يتوافر على جملة المتفرقات فيصنفها في مسائل يندرج تحت كل منها الآراء المختلفة فيها مع موازنة وتقييم وترجيح فيما بينها. ثم قد يختلف الباحثون والمشتغلون في هذه المسائل في الرأي الراجح في مسألةٍ مسألة فتنشأ الطوائف والمذاهب والمدارس والاتجاهات. فتنصرف همم أفراد كل طائفة إلى تشييد أركان مدرستها وهدم أركان مدارس غيرها؛ فينشأ بذلك تزاحم وتضاد علمي وفكري.

هذا، وقد لا يخلو الأمر من التأثر بمؤثرات خارجية، كالتأثر بمرام سياسي أو سلطة أيديولوجية مما يقوّي مدرسة على أخرى بصرف النظر عن التفاضل الموضوعي. كما قد تؤثر السلطة فتمحق أصل هذا العلم من محيط نفوذها أو، على العكس، تنميه وتزهره.

أما المؤثرات الداخلية، فكأن تنكشف ظاهرة أو تُلْحظ ملاحظة يعاد على أثرها بناء اتجاه مهمل أو يهدم اتجاه عامر، وقد تنشأ مشكلة في مجال ذلك العلم

تستحث بأهميتها تجديد النظر في مسائل العلم بعد طول ركود، كما قد تنبغ شخصيات تنهض - بجودة نظرها وحسن بيانها وتوفر الإمكانات لها - بهذا العلم أو بمسائل منه، كما قد تستدعي الحاجة الاجتماعية مثل هذا النهوض. مقابل ذلك، قد تظهر شخصيات (علمية) تهلك حرث الباحثين ونسل أفكارهم.

الحاصل، أنه كما أن الظاهرة والظواهر المترابطة تقع موضوعاً لأبحاث علمية متمادية أزمنة وأعصاراً فقد تقع نفس تلك الأبحاث العلمية — بشخوص باحثيها وملابساتها الداخلية والخارجية - موضوعاً لبحث علمي آخر هو البحث التاريخي في هذا العلم، أي تأريخ هذا العلم.

ثم كل ما ذكر قد يتحقق في مسار امتدادي واحد فريد، يبني كل لاحق فيه على ما حققه السابق - مباشرة أو بوسائط؛ وقد يتحقق في مسارات عدة مستقل بعضها عن بعض. وعليه، فالبحث الشامل في تأريخ علم معين سبيله أن يتأسس على أبحاث جزئية يقتصر واحدها على مسار أو مجموعة مسارات انحدرت من أصل بعينه فجمعتها قرابة فكرية، فيشملها بعنوان جامع وعناوين أضيق بحسب الانشعابات والفروع. فإذا نُظر إليها من جهة انتمائها إلى حضارة فكرية بعينها فإن هذا البحث التاريخي يكون عندئذٍ معبراً عن دراسة وتقييم لمساهمة هذه الحضارة في هذا العلم.

فبالنسبة إلى ما نرومه من بحث تاريخي في نظرية الأفعال الكلامية فإنما هو نظر في مساهمة الحضارة الإسلامية (العربية) في هذا العلم أو المجال العلمي.

2.12. إن صدق القول بوجود تاريخ لعلم معين في حضارة أو بيئة فكرية معينة له مراتب، وربما لخصتها الشروط (المظاهر) التالية: (1) أن يكون كلام في موضوع هذا العلم ومناقشة لقدر معتد به من مسائله وإصدار أحكام فيها؛ (2) أن تكون آراء مستقلة وأحكام متفاوتة يتقاسمها المشتغلون بذلك الموضوع وتلك المسائل؛

(3) أن ينشأ تفاعل بين المشتغلين في ذلك العلم، فينظر أحدهم في قول الآخر، ويحتج لقوله بما يتضمن ردّ اعتراض الآخر، ويأتي متأخر فيحدث قولاً جديداً يتجنب فيه ما ورد على أقوال من سبقه، وهكذا. وربما مددنا هذه النقطة لنوصلها إلى حيث تتفرع على الاختلاف الأساسي بين المشتغلين متابعةٌ للوازم كل قول من الأقوال المختلفة على حدة. فيؤخذ كل قول أساسي مع لوازمه وفروعه وحدة واحدة تكون مذهباً ومدرسة في هذا العلم؛ (4) أن يستقل الكلام في موضوع هذا العلم ومسائله عن الكلام في غيره مما كان لصيقاً به، فتقرر له مصنفاته الخاصة.

الرســالة الثانية

في
تطوّر مفهوم ومصطلح "الإنشاء" في الفكر الإسلامي

(1) علم النحو: كتاب سيبويه

(2) جابر بن حيان: المبتدأ (الإنشاء) والخبر

(3) المناطقة الإسلاميّون: بين الدلالة والاستعمال

(4) الفقهاء: من "الإيقاع" إلى "الإنشاء"

(5) "الإنشاء": في دواوين الإنشاء

(6) القرن السابع: الاستقرار على "الإنشاء"

الرسالة الثانية

في تطور مفهوم ومصطلح الإنشاء في الفكر الإسلامي

كغيرها من اللغات، تشتمل اللغة العربية على صيغ وضعت للدلالة على أفعال كلامية بعينها، وربما تعددت الصيغ الموضوعة لبعضها (مثل "صم" و"لتصم"). كذلك هي قد تتفاوت بين صيغ يكون الدالّ على الفعل الكلامي (أو الواسم له) -إضافة إلى ترتيب الأجزاء- **أداة** بعينها بها تكون صيغةً لهذا الفعل الكلامي أو ذاك، كما في "هل" الاستفهامية و"تاء" القسم؛ أو على فعل ذا **صيغة** خاصة، مثل الجملة ذات الصيغة الأمرية. كذلك تشتمل اللغة العربية، كغيرها، على **أسماء الأفعال الكلامية** عامة، مثل "أمْر" و"سؤال" و"بيع" و"تمني",...إلخ. وهذه قد تستعمل في الإخبار عن وقوع فعل كلامي بعينه، كمن يقول "قد أمرتك فلم لم تنفذ؟"، وهذا هو الأصل في استعمالها. كما أنه كثراً ما تستعمل في القيام بالفعل الكلامي كـ "أمرتك بكذا". إلى ذينك، تشتمل اللغة العربية على ما تسمى بـ **أسماء الأفعال**، مثل "صه" و"مه" **وأسماء الأصوات**[1] مثل "كخ" لزجر الطفل، وهي مع عدم أهمية خاصة لها في الأفعال الكلامية مهمة لدارسي العربية، كما ربما اكتسبت أهمية في اللسانيات باعتبارها مما قل له نظير في اللغات الأخرى[2].

وقد كان التطور الاجتماعي نحو المدنية والحضارة الذي انطلق بظهور الإسلام مستحثاً لعناية مضاعفة بطبيعة المعاملات والسلوكيات في دوائر العبادة والأسرة

---

[1] ليست جميع أسماء الأفعال ولا جميع أسماء الأصوات بإنشائية.

[2] وربما أمكن المناقشة في تسميتها، فهل هي أسماء لفعل السكوت، مثلاً، المطلوب من المخاطب، أم لفعل الإسكات الذي يقوم به المتكلم؟ فهي من مواد البحث في صيغ الأفعال الكلامية. ولإيجاز لتطوّر دراسة الأفعال الكلامية في الغرب منذ اليونان مشتملاً على تمييز لدوالّ مختلفة عليها، أنظر الهامش في (Vandeveken (1990), p. 15).

والسوق والدولة وغيرها. لا في ظهور أنماط جديدة من المعاملات وانقراض أخرى فحسب؛ بل، وأهم من ذلك، تمييز أدوات التعامل – من صيغ فعلية وقولية – بين ما هو معترف به ويترتب عليه أثره وبين ما هو لاغٍ؛ إلى العناية بفهم النصوص الشرعية لا من جهة مضامينها فحسب، بل من جهة أن فيها وجوباً أو استحباباً أو نهياً جازماً أو مجرد كراهة يترجح بها الترك بلا إلزام، أي من جهة تمييز القوة المتضمنة في القول الذي هو النص الشرعي. وكما استحثّ ذلك النظرَ في اللغة وأحكامها في مبادئ الأمر، ارتقى الأمر إلى استقصاء واستقراء مرتكزات الناس ومفترضاتهم المتعلقة بهذا التعامل وذاك السلوك لتكون من أدوات فهم الوقائع والحكم عليها بكليتها، وذلك ما يعرف بسيرة العقلاء والمتشرعة[3]. ثم تعالى البحث عن المستوى الاستقرائي والتصنيفي إلى النظر في الأصول المفهومية الكلية للمعاملات والسلوكيات وصلتها بطبيعة الإنسان والمجتمع والنظام الحقوقي والمقاصد الشرعية والعقلية وما إلى ذلك، فكان بحثاً أجدر أن ينتمي إلى الفلسفة الاجتماعية والفلسفة الحقوقية، مع نتائج استطرادية تمس فروعاً من الفلسفة أخرى.

والنظر في هذا التاريخ الغني، يتطلب جهوداً متظافرة، ولنُشِر إلى أسئلة مما يستدعي البحث والاستقصاء:

هل الصيغ وأدوات التعبير عن الأفعال الكلامية في اللغة العربية لها امتيازاتها عن غيرها من اللغات، في الغنى والوفرة، سواءً من حيث تغطيتها عدداً أكبر من الأفعال الكلامية أو من حيث تعدد ما يُعبر به عن الفعل الكلامي الواحد، أو في درجة الدقة والوضوح وعدم التداخل، أو مثلاً في قرب وبُعد ما هو موضوع في اللغة العربية عما الانسان مطبوع عليه من حيث النغمة واللحن لهذا الفعل

---

[3] هذه من مصطلحات الفقه. فما يدرج عليه الناس الاعتياديون بنحو ارتكازي دون أن يختص بملة أو طبقة مثلاً فهو من **سيرة العقلاء**. وإذا كان مما يدرج عليه المسلمون البانون في سلوكهم على متابعة أحكام الشرع، فهو ولو لم يكن فيه نص صريح يعد من **سيرة المتشرعة**.

الكلامي أو ذاك. ومثل هذه الأسئلة ربما كان شأنها أن تدرج في مسائل اللسانيات المقارنة.

والغرض من هذا الاستقصاء، إضافة إلى استكمال الجانب التاريخي[4]، هو بيان الدواعي التي أدت إلى وضع هذا المصطلح من جهة، وما ترتب على وضعه من آثار على الممارسة العلمية.

(1) علم النحو: كتاب سيبويه

1. لسنا نجد في كتاب سيبويه – الذي نحسبه قد صنّف بمعزل عن المؤثرات اليونانية – استعمالاً للفظ الإنشاء في توصيف الكلام التام غير الخبري. بل اكتفى بإعطاء أقسامه الشهيرة (من أمر ونهي واستفهام...إلخ) أسماءها المتعارفة. وتمشياً مع مقتضى علم النحو – وكونه دراسة للتركيبات من حيث ترتيب المفردات بحسب تصنيفاتها (من اسم وفعل وحرف) ومن حيث ما يعرض لتلك المفردات من أثرٍ لذلك الترتيب (من رفع ونصب وجرّ وجزم) –كانت عامة أحكام سيبويه وملاحظاته من هذا الوادي الصوري.

1.1. مثلاً، نجده – على المعهود من عامة النحاة – قد جمع أداتي إنشاء التمني والترجي (ليت ولعل) مع "إنّ" وغيرها مما يستعمل في الإخبار في مجموعة "الحروف الخمسة[5] التي تعمل فيما بعدها عمل الفعل فيما بعده" (سيبويه، **كتاب سيبوبه،** تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988،

---

[4] قد غدا تتبع نشوء هذا الاصطلاح وممن ثم تداوله بين أصحاب الصناعات العلمية المختلفة في لفكر الإسلامي أحد الموضوعات التي تشغل الباحثين المعاصرين في الأفعال الكلامية وتاريخها في الفكر الإسلامي. كما أن فرعاً علمياً باسم "تاريخ الأفكار" صار له موقعه في أقسام الفلسفة في الجامعات الغربية. ولا شك أن أمثال هذه المباحث والاستقصاءات التاريخية في الفكر الإسلامي لازمة لتكميل الصورة التاريخية الكلية لنظرية الأفعال الكلامية في صورها ما قبل المعاصرة.

[5] المعروفة بـ إن وأخواتها.

ج2 ص131)، وما ذلك إلا بملاك اشتراكها جميعاً في عملها النحوي، أي عملها فيما تدخل عليه من أجزاء الجملة التي تدخل في تركيبها.

أيضاً، وبنفس داعي الاشتراك في العمل النحوي، نجده قد ألحق حروف (أدوات) النفي، ذوات المدلول الخبري، بحروف الاستفهام والأمر والنهي، ذوات المدلول الإنشائي (كتاب سيبويه، ج1 ص145). كذلك وجد الاستفهام أقرب إلى الخبر منه إلى الأمر والنهي؛ حتى أن حكمه باقتراب الاستفهام منهما، في مورد خاص، كان مقروناً باقتراب الخبر منهما مِثلاً بمثل، فعبَّر "وصار الاستفهام والخبر بمنزلة الأمر والنهي...وإن كان الأمر والنهي أقوى [منهما]..."(ج1 ص335).

وقد توجد استثناءات يسيرة أظهر فيها شيئاً من الاعتناء بالمعنى (المدلول). كما في بيانه للفعل غير الماضي "أما الفعل...لما يكون ولم يقع...[مثل] قولك آمراً: اذهب، اقتل، اضرب، ومخبراً: يذهب ويضرب، ويُقتل ويُضرب"(ج1ص12)، حيث استعان بتسمية الفعلين الكلاميين اللذين يجريهما الفاعل (آمراً ومخبراً) لبيان الفرق بين صيغتي المضارع والأمر من حيث الخبرية والإنشائية، وهما زائدان على أصل المعنى المشترك، وعلى زمانه. وهذا وإن عُدَّ التفاتاً للمعنى أو الاستعمال واستفادةً منه لكنه ليس من الدراسة له في شيء.

بل لم نجد في كتاب سيبوبه بياناً لطبيعة الخبر، ولا حتى من مثل أنه ما يقبل الصدق والكذب[6]، ناهيك عن بيان لطبيعة الإنشاء، أو حتى حصرٍ لكل ما يقابل الخبر في جامع واحد من طبيعة أو عنوان أو خاصية. وما في ذلك من مذمة عليه، إذ أن لمثل الخبر والأمر والاستفهام وما إليها معانٍ عرفية تكفي لتشخيص مصاديقها من مركبات وجمل مما يُدرَس بالمنظور النحوي المشار إليه. أما المعاني

[6] وربما شهد ذلك على عدم تأثره بالمترجمات عن اليونان، وإلا لاستعان بالتعريف المشهور كما فعل من تلاه.

الدقيقة لأمثال الخبر والأمر والاستفهام فليس البحث فيها من وظيفة علم النحو[7]، وإن كان، فعلى الأقل، ليس في مراحله الأولى.

أضف إلى ذلك ما يحسب له في هذا المجال من التفاتات للمعنى واستعانات به حيثما لزم. فإضافة إلى ما مرَّ في مورد بيان الفرق بين صيغتي المضارع والأمر من الأفعال، نجده استعان بالمعنى في تفسير اجتماع الدعاء مع الأمر والنهي في الأحكام النحوية مع إفراده عنهما في التسمية، فقال "واعلم أن الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، وإنما قيل دعاء لأنه استعظم أن يقال أمر ونهي...ويجوز فيه...ما جاز [فيهما] ويقبح فيه ما يقبح [فيهما]" (ج1ص142)[8].

2. وغرّة التفاتاته إلى ما هو خارج النظم النحوي ذلك الالتفات إلى ما بعد المعنى، أي إلى التفسير الاستعمالي (البراگماطي). ففي "هذا باب ما يجري من الشتم مجرى التعظيم وما أشبهه [في نصبه]" استهله بـ "وذلك قولك: أتاني زيدٌ الفاسقَ الخبيثَ، لم يُرد أن يكرره ولا يعرفك شيئاً تنكره، ولكنه شتمه بذلك"، ثم أردفه بتعليل قراءة قوله تعالى "وامرأتُه حمالةَ الحطب" بنصب "حمالة" مع أنها في موضع خبر بأن من قرأها هكذا "لم يجعل "الحمالة" خبراً لـ"المرأة"، ولكنه قال "أذكرُ حمالةَ الحطب" شتماً لها." (ج2 ص70)

وكان قد نقل كلاماً لأستاذه الخليل في بيان مثل ذلك في "هذا باب ما ينتصب في المدح والتعظيم" فقال "زعم الخليل أن نصب هذا [إنما هو] على أنك لم ترد أن تحدِّث الناس...بأمر جهلوه [حتى يكون ذلك الأمر خبراً ومن ثم مرفوعاً]، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت، فجعلته ثناءً وتعظيماً ونصبته على الفعل" (ح2ص65)

---

[7] نظير أن علوم الحساب والهندسة تدرس أحكام العدد والخط ولا تعرِّفهما اكتفاءً بالمعنى العرفي، حتى نشأت الدراسات في الفلسفة الرياضية وعلم المجموعات لتضطلع بتعريفها.

[8] والتفرقة هذه قد أشار إليها أرسطو من قبل، ولو من بُعد. أنظر(Aristotle, Poetry 19). وقد ذكر مثل هذه التفرقة ابن زرعة (منطق ابن زرعة ص26)

ثم هو في "هذا باب ينتصب فيه الخبر بعد الأحرف الخمسة انتصابه إذا صار ما قبله مبنياً على الابتداء" (ج2 صص147–156) تعاطى مثل هذا الإعراب، أي الانتصاب "على الشتم" (ص150) وعلى "المدح والتعظيم" (ص151) وعلى أنه عظَّم الأمر (ص151) وعلى الفخر (ص153)، إلى ما تناوله من ذلك في مواضع أخر كـ"هذا باب ما ينتصب على المدح والتعظيم أو الشتم لأنه لا يكون وصفاً للأول ولا عطفاً عليه" (ج2 ص194).

فهو قد جعل النصب على الفعل الكلامي الذي هو الشتم تارة والمدح والتعظيم أخرى وغيرهما ثالثة.

1.2. بناءً عليه يمكن اعتبار نصب الخبر أحد علامات الأفعال الكلامية، تماماً كأدوات الاستفهام وصيغ الأمر وأمثالهما. فهي صيغة ليست تشتمل على أدوات منفصلة مثل "هل" الاستفهامية، بل العلامة هي نفس الصيغة التركيبية التي من ضمنها علامة النصب (كالفتحة)، حالها في ذلك حال الإسناد الخبري الذي يُعرَف من الهيئة التركيبية التي منها رفع الطرفين.

أيضاً، يمكن، من الطرف المقابل، أن يقال إن مثل الشتم والمدح والفخر عوامل معنوية عملُها النصب – قبالة العوامل اللفظية كحروف الجر– شأنها في ذلك شأن الخبرية (فإن كون الاسم خبراً هو علةٌ أثرُها رفعُه). بل مزيد الدقة يقتضي اعتبارها قسماً خاصاً من العوامل المعنوية هو قسم العوامل الاستعمالية (البراگماطية) مقابل العوامل المعنوية التفسيرية (الدلالية).

نعم، قد يعترض بأن كل دلالة بالعلامات الملفوظة — ومنها علامة النصب – هي من علم الدلالة لا علم الاستعمال، فهذا كله بحث دلالي لا استعمالي. لكن هذا الاعتراض، إن صحّ، فإنما يصحّ بحسب التعريف اللساني لعلمي الدلالة والاستعمال. أما بحسب النظر الفلسفي فمجرد دخول "المدح" و"الشتم" في تحليل

هذه الجمل هو كافٍ في الاهتمام بها في سياق الدراسة الاستعمالية. ومن باب أولى، فبالنسبة إلى ما نحن فيه من تتبع جذور الاستعماليات في الفكر الإسلامي نجد ملاحظاتنا أعلاه هي أكثر من كافية للاعتناء بهذه الظاهرة.

2.2. استطراد: في تفسيرهم للنصب على المدح والشتم وجدناهم يفترضون مثل الفعل "أَذكُر" مضمراً بحيث يكون هو العامل في المنصوب الذي كان شأنه أن يُرفع، كما نقل سيبويه كلام يونس "... تضمر في نفسك شيئاً لو أظهرته لم يكن ما بعده إلا رفعاً[9] [مثلاً]" (ج2 ص71). فهل هذا إلا التمييز بين بنية ظاهرة (سطحية) وأخرى باطنة (عميقة) يظهر في تركيبها ما خفي في البنية الظاهرة؟ وهل من مزية في هذا الأمر تعود على صناعة النحو إلا حصر عدد القواعد التي تحكم عمل العوامل في أقل عدد ممكن، وهل ذلك إلا من إتقان مراعاة شروط الصناعة الصورية، على مذاق النهج المعاصر؟

3.2. إضافة: ومما تجدر الإشارة إليه رأي سيبويه في مثل "ويل له" من حيث التصنيف بين الخبر وما يقابله. فهو قد أختار رأياً اشتد له أخذ الآخذين عليه. ذلك أنه قال هو دعاء وخبر معاً، كما حكاه ابن قيّم (ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، تحقيق علي محمد عمران، عالم الفوائد، ج1، 610). وفسر ابن قيم رأي سيبويه بأن هذه العبارة "تتضمن الإخبار بحصول الويل له، مع الدعاء به [عليه]" (610). ثم هو نفسه تبنّى اجتماع الخبر والإنشاء في مثل "سلامٌ عليكم"، وجملة صيغ العقود. وهذا الرأي في غاية الشذوذ من حيث القائل به. وهو استدل عليه في (ص20؛ ص609)، وربما كان نظر شيخ الإشراق، التالي ذكره، قريباً من نظر سيبويه. ومناقشة هذ الرأي — الذي يبدو أنه يعطي الأصالة لكل من الصيغة والداعي – تتطلب مجالاً أوسع.

---

[9] في الأمثلة التي ذكرناها والآتية في سياق المدح والذم وأخواتهما يكون أثر المضمر هو النصب لا الرفع.

4.2. تنبيه: قد ذكر محمد بن علي الجرجاني في (محمد بن علي الجرجاني، **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**، تحقيق عبد القادر حسين، ص110) في فعل التعجب "أفعِل به" أنه "عند سيبويه [دلالة "أفعِل به" على التعجب] من قبيل تغيير الصيغة، إذ أصله عنده "أَفعَلَ زيد" أي صار ذا فعل، كأَلبَنَ أي صار ذا لبن، ثم غيرت الصيغة إلى "أفعِل به" للدلالة على الإنشاء [فإن الصيغة الدالة على"صار ذا لبن" خبرية]. وحجته أن نقل الإنشاء إلى إنشاء آخر غير معهود في كلامهم بخلاف نقله من الإخبار".

وهو كلام يوهم أن سيبويه قد استعمل لفظ الإنشاء بالمعنى الاصطلاحي المقابل للخبر. لكننا لم نعثر في كتاب سيبويه، لا في هذا الموضع، أعني الكلام في أفعِل به، ولا في غيره على شيء من ذلك. فالظاهر أنه أراد أن يقرر حجة سيبويه بما استجد لديه من المصطلحات.

3. وباعتماد ما بلغنا من تتبعات المعاصرين الباحثين في هذا الموضوع[10]، نستظهر عدم حصول تطورات هامة لدى الخلَف من متقدمي النحاة بشأن ما نحن بصدده. فلنطو الكلام في شأن النحاة حتى حين.

[10] من مثل (مسعود صحراوي (2005)، **التداولية عند العلماء العرب**، دار الطليعة، بيروت) وغيره ممن ورد أو يرد ذكرهم.

(2) جابر بن حيان: المبتدأ (الإنشاء) والخبر

1. في كلامٍ لجابر بن حيان (160هـ)[11] تطور جدير بالالتفات إليه. ففي كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل ضمن (جابر بن حيان، **مجموعة من رسائل جابر بن حيان**، اختارها وحققها المستشرق بول كراوس، دراسة وتقديم عبد الرحمن بدوي، صص9-11)[12] يقرر "وقد ينقسم القول إلى المبتدأ والخبر. وأما الخبر فهو الذي فيه الفائدة العظمى...وهو الذي يحتمل الصدق والكذب، وفيه تدفن العجائب من الكلام المحال والحق، ومن لم يحسن يقين الأخبار ويقايس بعضها ببعض فإنه عري من علم الفلاسفة والفلسفة...ونقول أيضاً في الشعر والبلاغة الخطبية أنه لا فائدة من علومنا فيها...".

فهو ههنا ليس يريد أن الجملة فيها جزء هو المبتدأ وآخر هو الخبر. فإن الذي "يحتمل الصدق والكذب" هو الجملة الخبرية لا جزؤها. والجملة الخبرية كثيراً ما يطلق عليها "الخبر". فهو ههنا يقسم الكلام المفيد إلى مبتدأ وخبر. فالمبتدأ يشمل كل ما عدا الخبر. بعبارة أخرى "المبتدأ" هو اصطلاح معادل لاصطلاح "الإنشاء" المتأخر. لاحظ أن الشافعي في كتاب الأم قد استعمل اصطلاح الابتداء وتصريفاته في الدلالة على الإنشاء، كما سيأتي.

نجد ههنا، إذن، تطوران بالقياس إلى ما كان لدى سيبويه: **الأول**، هو تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب. **والثاني** جمع كل ما سوى الخبر تحت عنوان واحد مقابل للخبر هو "المبتدأ". ثم إن هذا العنوان يتضمن تعريفاً لما يقابل الخبر. فإن مراده من الابتداء الإحداث والإيجاد، وبالتالي الإنشاء. أي أن القول الذي

---

[11] نقل الدكتور زكي نجيب محمود هذا التاريخ عن كشف الظنون لحاجي خليفة، ولم ينقل عن غيره (**ثلاث رسائل فلسفية لجابر بن حيان**، دراسة وتقديم د زكي نجيب محمود، تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار بيبليون، باريس، 2010، ص9). ولم يتبين لنا مستند حاجي خليفة.

[12] ونحن ننقل عن مقدمة الدكتور زكي نجيب محمود على كتاب (ثلاث رسائل فلسفية لجابر بن حيان،صص107-108)

هو غير الخبر هو قول يترتب عليه حدوث أمر جديد. فجابر بن حيان، إذن، تبنى باكراً التقسيم الثنائي الذي لم يستقر حتى أوائل القرن الثامن.

إلى هاتين الإضافتين، يضاف، التطور **الثالث**، وهو تأكيده أن الخبر – دون المبتدأ – هو المفيد للمارسة العلمية.

لنلاحظ أخيراً، أن الأول والثالث مما ذكره ابن حيّان كان أرسطو قد ذكره من قبل. وأما الثاني، وهو جمع كل ما سوى الخبر تحت عنوان واحد، وفوق ذلك وأهم منه الإشارة إلى الحقيقة التي يشترك فيها جميع ما تحت هذا العنوان (كونها إحداثاً لأمر لا إخباراً عن كونه واقعاً) فلا أثر له لا لدى أرسطو ولا – على ما يبدو – لدى عامة شارحيه ممن أثّرت إضافاتهم في الفكر الإسلامي.

2. إلحاق: نقل أبو الحسن الأشعري (ت224هـ) خلاصة رأي المتكلمين، والمعبّر بالتالي عن حصيلة القرنين الأولين، في (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تصحيح هلموت ريتر، بيروت، دار إحياء التراث العربي) هكذا: "قال قائلون: الكلام هو ما لا يخرج من أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو تمنياً أو تعجباً أو سؤالاً...وقال قائلون: الكلام هو القول، وقد يخرج عن هذه الأقسام كلها. لأنه [الكلام] أمرٌ لعلة المأمور، نهي لعلة المنهي، خبر لعلة المخبَر، تمنٍ لعلة المتمنّي؛ وهو كلام وقول لا لعلة [زائدة]. وهذا قول ابن كلاب " (444). فكأن ابن كلاب[13] قد ميّز بين القول وبين المتضمّن في القول. ونراه مبكّراً في ذلك غايته. وربما كان جديراً تتبع استمرار هذا القول وانعكاسه، احتمالاً، على بعض الباحثين.

أيضاً، نقل اختلافهم في تعريف الخبر: "...قال قائلون: [الخبر] كل ما وقع فيه الصدق والكذب، وهو مع هذا يشتمل على ضروب شتّى، منها: النفي والإثبات

[13] هو عبدالله بن سعيد القطان المعروف بابن كُلاب (بتشديد اللام) مات حوالي سنة 240هـ.

والمدح والذمّ والتعجّب. وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنّي والمسئلة، لأنه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك صدقت ولا...كذبت. وقال قائلون: الخبر هو الكلام الذي يقتضي مخبَراً، وإنما سُمي خبراً من أجل المخبَر به، فإذا لم يكن مُخبَر لم يُسمّ الكلام خبراً" (ص444). وعند المتأخرين أن قبول الصدق والكذب فرع على حكاية الخبر عن مخبَر به، ولو أن البحث العلمي يصل نظره إلى خاصية قبول الصدق والكذب قبل وصوله إلى أصلها الذي هو الحكاية. على أية حال لا نلاحظ ههنا اصطلاحاً جامعاً لما سوى الخبر. كما لا نلاحظ ذكراً للإيقاعيات مع معروفيتها لهم من طريق الفقه.

(3) المناطقة الإسلاميون: **بين الدلالة والاستعمال**

1. من المناسب أن نستطرق إلى كلام الحكماء الإسلاميين في هذا المجال بذكر ما بلغهم فيه من كتب اليونان. فقد نقل ابن زرعة في أوائل كتاب العبارة من شرحه على منطق أرسطو (ابن زرعة، **منطق ابن زرعة،** تحقيق جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص26) "تقسيم [أرسطو] القول [أي الجملة المفيدة] إلى المتضرع والمنادي والآمر والسائل والجازم" ثم يذكر الأقسام الخمسة الأخرى التي زادتها "عصابة الفيثاغوريين" وهي:القول المتشكك "أترى النفس مائتة أم غير مائتة" والمتعجب "بالله كيف خففت هذه البلية" والحالف "أقسم بالله خالق العالم" والشَرطي "إن كانت الشمس فوق الأرض فالنهار موجود" والواضع "لنضع [أي لنفرض] أن الأرض وسط السماء" (قارن ص27)[14]. ثم يرد ابن زرعة على زيادات الفيثاغوريين مقرراً أن هذه الخمسة بأسرها داخلة تحت القول الجازم إلا أنها مع تعجب وتشكك وحلف وشرط ووضع.

ويلاحظ أن هذه التقسيمات اليونانية هي في جملتها واقعة على القول الذي هو التركيب اللفظي أو الجملة التامة لا على فعل القائل. وعلى الأرجح أنها من تقسيمات النحاة لصيغ الجمل التامة في اللغة اليونانية. ومؤدى نقد ابن زرعة للفيثاغوريين أن تقسيماتهم لا تقع في عرض التقسيم المنقول عن أرسطو بل هي تتفرع على قسم منها هو القول الجازم. واصطلاحاً: أن الأقسام التي أضافوها ليست فروعاً إضافية للقسمة الأولية، بل إنما هي فروع في القسمة الثانوية. هذا، وقد كان جديراً بابن زرعة أن يوجه نفس النقد إلى التقسيم السابق، وذلك بالنسبة

[14] أنظر أيضاً Sorabji, R. (2005) , pp. 244-24.

إلى القولين المتضرع والآمر، فيجعلهما فرعان من قسمة ثانوية مقسمها الطلب أو ما ماثله[15].

1.1. على أن بعض التعليقات العربية على أرسطو قد ناقشت تقسيمه، لكن لا بالنسبة إلى التضرع والأمر بل النداء. ففي أوائل كتاب العبارة من (أرسطو، **منطق أرسطو**، تحقيق د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جيهامي ود. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، 1999، ص 103 هامش) "إن النداء ليس هو صنفاً من أصناف القول لكنه جزء من أجزائه لأنه يستعمل في جميع أصناف القول. ونبين أنه ليس بقولٍ هكذا: كل قول مؤلف من اسم وكلمة، والنداء فليس هو مؤلفاً من اسم وكلمة، فليس هو إذاً قولاً"[16]

فالمستقر عند هؤلاء المعلقين على أرسطو وأوائل النقلة والحملة هو التقسيم المشهور رباعياً أو خماسياً[17].

2. فأما أولوا الأصالة من الحكماء الإسلاميين ومن تبعهم، فالفارابي في كتاب الحروف – ولعله أجلُّ ما ألفه الإسلاميون في مباحث الفلسفة اللسانية – قد ابتدع قسمةً امتازت بأن المقسم فيها هو أغراض القائل لا نفس القول وصيغته، كما كان الحال مع عامة سابقيه بدءاً من أرسطو. ففي (الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه محسن مهدي، دارالمشرق، 1970، ص162-164): "كل قول يخاطب به الإنسان غيره فهو [أي الإنسان] إما يقتضي به [أي القول] شيئاً ما وأما يعطيه [أي يُعطي الغير] شيئاً ما. والذي يعطي به الإنسان غيره فهو قول جازم... (ومنه [القول الجازم] التعجب ومنه التمني ومنه سائر الأقاويل التي تأليفها أو شكلها يدل على انفعال آخر [سوى التعجب والتمني] مقرون به [أي بهذا

---

[15] كما كان سيبويه قد فعل.

[16] لاحظ فيما سيتلو اهتمام المناطقة الإسلاميين بهذه المسألة ومساهماتهم فيها.

[17] يجدر إجراء مقارنة يلاحظ فيها اللغة اليونانية وصيغ هذه الجمل فيها قبالة ما في العربية.

القول[18]])...والقول الذي يُقتضى به شيء فهو يُقتضى به إما قولٌ ما [فيكون استفهاماً] وإما فعلُ شيء ما. والذي يُقتضى به فعل شيء ما فمنه نداء ومنه تضرع وطِلبة وإذن ومنع، ومنه حثٌّ وكفّ وأمر ونهي".

فلاحظ التعاملية (التداولية) في كل من الاقتضاء والإعطاء اللذين جعلهما نتاجي القسمة الأولية لكل قول يخاطَب به، أي كل فعل كلامي. وخلافاً لما اشتهر لاحقاً – مما كان محل خلاف في زمانه[19]– اختار أن يُرجع التمني إلى الجازم (أي الخبر) لا الطلب. وكذلك أرجع إلى الجازم كل ما دل على انفعال بواسطة هيئته التركيبية[20]. والذي يظهر من ذلك أنه أراد أن يجعل كل إظهار لانفعال نفساني تجاه قضية أو واقعة هو من القول الجازم الذي فيه إعطاء. وهذا المعيار للفارابي يغطي عامة ما يسميه المعاصرون الإظهاريات expressives.

لكن هذا التقسيم مشوب بارتداده أحياناً عما ابتدعه من التقسيم بحسب الفعل التعاملي إلى المألوف من التقسيم بحسب اللفظ وصيَغه. مثاله ما مرّ تواً بالنسبة إلى "الأقاويل التي تأليفها أو شكلها يدل...". بل هو قد تسامح فجعل القول الجازم "إما إيجاب أو سلب حملي أو شرطي" (ص162). وهذه وإن كانت أقساماً للقول الجازم لكن لا من حيث المعيار التعاملي الذي كان قد ابتدأ به.

يلاحظ أن الإذن والمنع، اللذين أدرجهما تحت ما يُقتضى به فعل شيء، مما لم نجد له أثراً فيما نقلوه عن اليونان مما هو منتشر مشهور. ولا بُعد في أن يكونا مما أفاده الفارابي من أحكام الشرع.

---

[18] يحتمل أن يكون مرجع الضمير هو "القول الجازم" ليكون كل قول جازم اقترن به انفعال ما فهو يبقى قولاً جازماً.

[19] حيث ذكر أن قوماً يمارون في ذلك (نفس الموضع).

[20] الهيئة التركيبية الدالة على الانفعال قد تتحقق بمجرد الترتيب من تقديم وتأخير لهذا الجزء أو ذاك، وقد تتحقق باشتمال الجملة على لفظة بعينها، ثم تلك اللفظة تارة تؤدي دورها بحسب مادتها (مثل ليت ولعل)، وأخرى بحسب صيغتها (كفعل الأمر الذي به تكون الهيئة التركيبية للجملة هي الأمرية).

ثم إن هذه القسمة المفصَّلة التي اعتبر فيها الغرض من القول خلت من أية إشارة إلى العقود والإيقاعات. وهذا مثار استفهام، خصوصاً إذا تذكرنا أن الفارابي حكيم اجتماعي. وأنه في نفس كتاب الحروف قدم نظرات عميقة في الصلة بين اللسان والاجتماع، فكيف أهمل هذه الأداة الاجتماعية الأساسية؟ يحتمل أن يقال في الجواب أنه كان ممن يرون أن صيغ العقود والإيقاعات هي الصيغ الخبرية بنفس مدلولها الأصلي، فهي إخبارات (أي أقوال جازمة) وأنها تعطي النتيجة المطلوبة بها بنفس كونها إخبارات لا غير. أو لعله قد عدّ قصد إحداث الأثر من العقد انفعالاً بإزاء انفعال التعجب والتمني، لكن لم تدل عليه خصوصية في الصيغة بل دلت عليه القرائن الخارجية. على أن هذه الاعتذارات لا تغنيه عن ذكر هذه الصيغ ولو تسميةً.

3. والشيخ الرئيس فكأنه قد بنى على قسمة الفارابي وأصلحها، على ما هو نهجه في مواضع أخر كثيرة. فهذا نصه في (ابن سينا، **منطق الشفاء**: **العبارة**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الفصل الخامس ص31)

"والأقوال قد تتركب على سبيل الحدود والرسوم ... وقد تتركب على انحاء أخرى، وذلك لأن الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إما أن تراد لذاتها وإما أن تراد لشيء آخر يتوقع من المخاطب ليكون منه. والتي تراد لذاتها أخبار إما على وجهها وإما محرفة كتحريف التمني والتعجب وغير ذلك، فإنها كلها ترجع إلى الأخبار. والتي تراد لشيء يوجد من المخاطب فإما أن يكون ذلك [الشيء] أيضاً دلالة أو [يكون] فعلاً غير الدلالة. فإن أريدت الدلالة فتكون المخاطبة استعلاماً واستفهاماً. وإن أريد [من المخاطب] عمل من الأعمال وفعل من الأفعال غير الدلالة فيقال: إنه [أي هذه المخاطبة] من المساوي التماس

ومن الأعلى أمر ونهي ومن الأدون تضرع ومسألة. لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذي هو على نحو التقييد[21]...والتركيب الذي على سبيل الخبر...وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يسمى جازماً. والقول الجازم يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب. أما الأقاويل الأخرى فلا يقال لشيء منها أنه جازم كما لا يقال إنه صادق أو كاذب. فالنظر فيها أولى بالنظر في قوانين الخطابة والشعر".

وقد ذكر أصول هذه القسمة بما يميزه عن الفارابي في (ابن سينا، **كتاب النفس من طبيعيات الشفاء**، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975): "فمما يختص بالانسان...الإعلام والاستعلام، لضرورة داعية إلى الأخذ والعطاء..." (ص182). فالإعلام يقابل هنا الدلالة على ما في النفس، والاستعلام يقابل هنا الاستدلال من الآخر على ما في نفسه، والأخذ والعطاء يراد به عموم الأغراض التي يتم لأجلها التخاطب. بعبارة أخرى، التخاطب واسطة التعامل.

1.3. فبملاحظة "أن الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس" وضع ابن سينا "الدلالة على ما في النفس" موضع "القول" في قسمة الفارابي. ومن ثم، فالفرع الذي كان عند الفارابي "القول الذي يعطي به شيئاً ما" عاد بصياغة ابن سينا "ما كانت الدلالة على ما في النفس مرادة لذاتها". فإن "الدلالة" — أو "مدلول الدلالة" – هي ذلك "(الـ) شيء ما" الذي يعطى بالقول. وحيث كان غير القول الجازم أيضاً دالاً، أي معطياً للدلالة، وبالتالي كان الإعطاء (للدلالة) مشتركاً في كل أقسام القول، لم يكن "الإعطاء" وحده كافياً في التمييز بين القسمين. فكأن الشيخ الرئيس أراد التخلص من هذا الإشكال بالتمييز بين ما

---

[21] وهو المستعمل في الحدود والرسوم، أي التعريفات.

كان إعطاء الدلالة فيه هي الغرض المباشر والغرض الأخير أيضاً وبين ما كان إعطاء الدلالة فيه غرضاً مباشراً لكنه غيرَ أخير، بل كان إعطاء الدلالة واسطةً لغرض وراءه. وهذا الغرض الأخير وراءَ إعطاء الدلالة هو ما عبر عنه الفارابي بـ "شيئاً ما" في قوله "يقتضي به شيئاً ما" في حين أشار إليه ابن سينا بـ "شيء آخر" في قوله "ما كانت الدلالة فيه مرادة لشيء آخر يتوقع من المخاطب". فالدلالة عند ابن سينا مرادة في القسمين، لكنها في أحدهما مرادة لذاتها وفي الآخر مرادة لشيء آخر.

هذا الفرق بين الشيخين تجده متلخّصاً لدى الفارابي في تكراره لـ "شيء ما" في قوله "إما أن يقتضي به شيئاً ما وإما أن يعطيه به شيئاً ما" دون تمييز، ولدى ابن سينا في تمييزه بينهما بأن جعل الدلالة في القسم الأول "تراد لذاتها" وفي الثاني "تراد لشيء آخر". فـ"شيء ما" الثانية لدى الفارابي – والتي تُعطىَ – هي عينها "الدلالة على ما في النفس" لدى ابن سينا؛ و"شيء ما" الأولى لدى الفارابي – والتي تُقتضىَ – هي بعينها "شيء آخر سوى الدلالة متفرع عليها [أي على الدلالة]" لدى ابن سينا. فـ"شيء ما" الثانية جعلها الفارابي في القسم الأول فقط وجعل "شيئاً ما" غيرها في القسم الثاني، في حين أنها، هذه الـ "شيئاً ما" الثانية، عند ابن سينا توجد في القسمين. وأما تمييز ابن سينا بين القسمين بعد ذلك فهو في إضافة "شيء ما" الأخرى للقسم الثاني. فالقسم الأول، عنده، فيه "شيء ما" واحد والقسم الثاني فيه اثنان، أحدهما نفس "شيء ما" الذي كان في الأول.

ولا يُستهان بهذا الخلاف فإنه يُبرز، في ظاهره، اهمالاً لأمر الدلالة من قبل الفارابي بجعلها من جملة المتضمن في القول فتوجد أو لا توجد بحسب ذلك المتضمن[22]؛ واعتناءً بها من قبل ابن سينا، حيث فرز الدلالة عن المتضمن في

[22] فإذا كان المتضمن خبرياً وجدت الدلالة وإلا لم توجد.

القول[23]. أيضاً، أخذ الفارابي جانبي التعامل — أي الإعطاء والاقتضاء – في حين أخذ ابن سينا جانب التصرف في اللغة، فكان نظر الفارابي إلى العلاقة الاجتماعية أساسياً وإلى التعبير اللغوي فرعياً في حين كان نظر ابن سيناً على العكس.

مع كل ذلك نحدس أن الفارابي قد عدّ المضمون (المحتوى) القضوي مشتركاً لا ينهض بنفسه في بناء مخاطبة، فكل خطاب له جهة غرضية، وأما الإعطاء الذي ناقشناه – والمعادل للإخبار – فهو ليس بمعنى المضمون القضوي بل بمعنى الغرض التعاملي[24].

2.3. وههنا تعديل آخر من قِبل الشيخ. فالقسم الأول الذي أدرج كلاهما التمني وأخواته تحته كان الفارابي قد أسماه "القول الجازم" جملة واحدة. أما ابن سينا فكأنه لاحظ ما أشارإليه الفارابي بشأن قوم من الناس "يمارون في التعجب والتمني، فبعضهم يجعلهما نوعاً آخر من الأقاويل سوى الجازم، وبعضهم يجعلهما من الجازم ويجعل ما قُرِن به وما يُخبَر به في تأليفه وشكله جهةً من الجهات" (الحروف 162). وما ذلك الخلاف إلا في قبول التمني وأخواته للصدق والكذب. فالفارابي جعل صيغة التمني مخبرة وبالتالي تقبل الصدق والكذب، والممارون جعلوا الصيغة تكييفاً للمضمون فحسب وبالتالي نفوا عنها قبول الصدق والكذب. وبملاحظة ذلك فإن ابن سينا جعل جملة القسم الأول، الشامل لمثل التمني، تحت مسمى "الخبر"، وبيّن أنه "يحدث منه جنس من القول يسمّى جازماً" (ص32)، ثم فسر الجازم بأنه "يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب" (ص32). فنتيجة ذلك التعديل أن صار القول الجازم جنساً من الخبر تقابله أجناس أخرى منه. وظاهر أنه أراد بذلك إخراج

---

[23] فإن الدلالة هي الـ "شيء ما" المشترك في القسمين المتباينين بحسب المتضمن في القول. فعند ابن سينا التباين بحسب المتضمن في القول لم يتبعه تباين في وجود الدلالة وعدمها.

[24] إذ واضح أن المضمون (المحتوى) القضوي ليس هو الإعطاء بل هو المُعطى، فالظاهر أن الفارابي كان يتكلم عن أغراض القول (القوة المتضمنة في القول). أيضاً، راجع ما مرّ في الرسالة الأولى من التمييز بين الإخبار والخبر، وبين الإعلام والإبلاغ من جهة والتقرير والتوصيف من جهة أخرى.

التمني وأخواته – مما أسماه "أخباراً محرفة" – مما يقبل الصدق والكذب مع إبقائها في القسم الأول (الخبر). فالقسم الأول ليس هو القول الجازم كما عند الفارابي، بل هو الخبر؛ وأما القول الجازم ففرع من الخبر، حاله في ذلك حال التمني الذي يشكل فرعاً آخر منه. فعند الفارابي التمني يقع في طول القول الجازم متفرعاً عليه، وأما عند ابن سينا فهو يقع في عرض القول الجازم، وكلاهما يقع في طول الخبر ويتفرع عليه.

1.2.3. يظهر من كل ذلك أن مثل "ليت الشباب يعود" قد فسرت بتفسيرات:

فـ **مرة**، بأنها غير القول الجازم باصطلاح الفارابي، المعادل للخبر باصطلاح ابن سينا. وهذا مسلك من عبّر عنهم بالممارين.

و**ثانية**، بأنها قول جازم ذي جهة، فتكون القضية بموضوعها ومحمولها هي (الشباب يعود)، والجهة هي (التمني) المدلول عليه بالتركيب المشتمل على لفظ "ليت".

و**ثالثة**، بأنها قول جازم موضوعه (أنا) ومحموله (أتمنى عود الشباب)، والهيئة التركيبية المشتملة على لفظ "ليت" شاركت في الدلالة على المحمول، بل هي تدل على عين المحمول الذي هو التمني، أما (عود الشباب) فهو متعلَّق المحمول[25]. فالهيئة التركيبية على هذا القول لم تكيِّف قضية مستقلة عنها، بل هي نفسها تدل على جزءٍ من القضية.

ويبدو لنا أن هذا الأخير هو رأي الفارابي وابن سينا أيضاً. ما خلا أن ابن سينا استدرك اندراجه تحت القول الجازم فاصطنع مصطلح الخبر ليأخذ محل القول الجازم في رأس القِسم وأنزل القول الجازم فرعاً من هذا القسم في عرض التمني

[25] فالموضوع "أنا" والمحمول "أتمنى"، و"الشباب يعود" متعلّق "أتمنى". والدال على المحمول – أتمنى- ليس لفظاً بل هو الهيئة التركيبية التي من جملتها لفظة "ليت".

وأخواته. فمعيار الخبرية عند ابن سينا هو ألا يراد وراء الدلالة على ما في النفس شيء، وأما القول الجازم فمعياره قبول الصدق والكذب.

والشيخ الرئيس لم يعتن كثيراً بالتأكيد على هذه التفرقة، فقد اكتفى في الإشارات بتعبير "التركيب الخبري" ليمثل القسم القابل للصدق والكذب المقابل لكل ما لا يقبلهما (ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، إشارة إلى أصناف القضايا النهج الثالث منطق الإشارات)[26].

4. لكن تلميذه بهمنيار – في التحصيل الذي هو بمثابة تلخيص للشفاء – قد حاذى تقسيمه هذا تمام المحاذاة بما في ذلك تفريع القول الجازم القابل للصدق والكذب على التركيب الخبري الذي مدلوله ومعناه يكون مراداً لذاته لا لشيء يراد من المخاطب (قارن: بهمنيار بن المرزبان، **التحصيل**، تحقيق مرتضى مطهري، جامعة طهران، ط2، 1375هـ ش، ص44).

وكذلك زين الدين الساوي في البصائر النصيرية شرح رأي الشيخ في معنى كون التمني خبراً محرفاً (على وفق ما سلف)[27]، غير أنه لم يلتزم بالتمييز بين الخبر والقول الجازم (قارن: زين الدين الساوي، **البصائر النصيرية**، تعليق الشيخ محمد عبده، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق 1898، ص49).

1.4. وشيخ الإشراق المعروف بنزوعه إلى استحداث مصطلحات جديدة على خلاف ما هو مستقر فإنه – في قسم المنطق من (شهاب الدين السهروردي، **المشارع والمطارحات**، تحقيق وتصحيح دكتر مقصود محمدي وأشرف عالي پور، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، 2011، ص99) – يُظهِر عناية في تقسيم

---

[26] وهذا ما تابعه الخونجي ومن تأثر به كالأرموي، على ما سيأتي.

[27] ففي الموضع المذكور أعلاه من البصائر قدم الساوي ضمن عرضه لأقسام القول بياناً لكون التمني والتعجب في قوة الإخبار وإن حرِّفت صياغتُه عن صياغة الخبر بقوله"فإنك إذا قلت "ليتك تأتيني" استُشعِر من هذا أنك مريد لإتيانه".ولو وضع "متمنٍ" مكان "مريد" لكان عين ما ذكرناه أعلاه.وهو موافق لبياننا أعلاه، ما خلا أنه قال "مريد" في حين أن بياننا أخذ بـ "متمنٍ".

"القول" ويستفيد من معيار الفارابي في التقسيم مع ملاحظة إمكان استعمال مثل الصيغة الخبرية في الطلب وبالعكس (الفعل الكلامي غير المباشر). وهو ضمناً يناقش مشكلة التمني، التالي الكلام فيها. فيقرر شيخ الإشراق "إن أراد مريد أن يقسم تقسيماً ما فالأقرب أن يقال...إن غير التقييدي [وهو التام] إما [1] أن يتضمن إعطاءً بالفعل، وهو الخبر، أو [2] طلباً بالفعل: إما [1.2] على ضرب يعم جميع الأفعال[28] على نمط واحد، وهو...دعاء أو تضرع ...وإما [2.2] على ضرب يكون فيه طلب للقول...وهذا كالاستفهام...وإما [3] أن يكون فيه طلب وإعطاء [كلاهما] بالقوة، كمن يقول "ليت لي مالاً" فإن فيه طلب بالقوة وفيه إخبار أيضاً بالقوة أنه مريد للمال...وكل تعجب فيه إخبار بالقوة، كقول القائل "ما أعلمَ زيداً" كأنه يقول "زيد عالم جداً". والتعجب فيه طلب ما بالقوة...فتم التقسيم أنه: إما إعطاء بالفعل أو طلب بالفعل أو كلاهما بالقوة كقول القائل "أريد منك المال"[29]، أو أحدهما بالفعل والآخر بالقوة كقولك "أسقني الماء"، فإنه طلب بالفعل وفيه إخبار بالقوة أنه يريد الماء. وقد يكون إخباراً بالفعل وطلباً بالقوة كمن يقول "أنا عطشان" ويطلب منه أن يسقي"[30].

وعلى أية حال فقد ظل التمني وأخواته موضع خلاف فمنهم من اصطنع لها قسماً مقابلاً لكل من الخبر والطلب، هو التنبيهات. ومنهم من أدرجه تحت الطلب.

---

[28] المراد أنه أياً ما يكون الفعل المطلوب به فإن الصيغة تأتي واحدة ولا تتفاوت من فعل مطلوب إلى فعل مطلوب آخر. ونظره بالتحديد إلى "القول"، فإنه قد يكون هو الفعل المطلوب، ويكون طلبه بصيغة "قل"، كما أنه لو كان المطلوب هو الأكل لجاء بصيغة "كل"، وبهذا يمتاز هذا القسم عن الاستفهام فإنه طلب للقول لكن لا بنفس صيغة طلب الأكل، ولا بنفس صيغة طلب القول الأمرية.

[29] هذا مثال لما هو طلب بالفعل. لو كان "الماء" بدلاً من "المال" لكان أليق بإجراء المقارنة مع المثالين التاليين. والعهدة في ذلك على التحقيق.

[30] هذا الكتاب- أعني المشارع والمطارحات- قد سبق نشره وجملة كتب شيخ الإشراق على يد المستشرق الفرنسي هنري كوربان. لكنه - فيما عدا كتاب حكمة الإشراق- كان قد حذف الأجزاء المنطقية من تلك الكتب. فلربما كانت هذه أول مرة ينشر فيها جزء المنطق من هذا الكتاب. ونحن قد اطلعنا عليه في أخريات عملنا هذا. فننوه إلى أهمية إجراء دراسة أكثر تفصيلاً في البعدين المضموني والتاريخي لهذا المقطع، وربما لأمثاله في كتب منطقية أخرى لشيخ الإشراق.

5. على أن اللافت للنظر أن تعبير "الإنشاء" بمعناه المقابل للخبر قد ورد لدى الشيخ الرئيس، وذلك في بعض كلامه في صناعة الخطابة من منطق الشفاء. فعند بيانه أن الأحكام الحقوقية الكلية تندرج تحتها الأحكام الجزئية التي تصدر بحق زيد وعمرو المتخاصمين مثلاً، وأن تلك الأحكام الكلية لا يناسب أن يحددها القاضي بنفسه بل يلزم أن تكون معدةً قبلاً ليصدر القاضي حكمه الجزئي على وفق ما كان منها مطابقاً للحالة الجزئية، قال"الأوْلى أن تكون [تلك] الأحكام الكلية مفروغاً عن التشاجر فيها، وأن يكون الشارع والأئمة قد فرغوا من تحديدها" (منطق الشفاء، الخطابة، ص16) وإلا فإنه حتى لو صلحت قرائح الحكام القضاة للتوصل إلى الحكم الكلي الصحيح فإن ذلك سيستغرق عليهم وقتاً طويلاً، حتى أن "الزمان الذي في مثله يُفصَل الأمر بين المتشاجرين يضيق عن إنشاء الرأي السديد فيه" (ص17).

وواضح أنه لم يرد بالإنشاء بناء الفكرة في الذهن، بل أراد النطق بالحكم. وعليه فالظاهر أن التعبير عن حكم القاضي بـ"الإنشاء" يبدو أنه كان متداولاً، لا أقل في دواوين القضاة، لا أن الشيخ قد ابتدعه من عنده. على أية حال فإن هذا -كما أنه أقدم ما عثرنا عليه من استعمال لمصطلح الإنشاء بمعناه المقابل للخبر- لعله أيضاً أول تعاطٍ من قبل الحكماء مع الإيقاعيات فيما نعلمه.

الخلاصة، أن الشيخ الرئيس قد أدخل مصطلح الخبر إلى صميم قسمة الأفعال الكلامية وصيغها، كما أنه قد أشار إلى مصطلح الإنشاء بمعناه الإيقاعي المقابل للخبر، وإن لم يكن بالمعنى الشامل لكل ما سوى الخبر.

6. نجد أن أبي البركات (547هـ) في (أبي البركات البغدادي، **الكتاب المعتبر في الحكمة**، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد،1357هـ، ج1ص11) يتابع تقسيم الفارابي ويجري عليه تقويمه المغاير لتقويم ابن سينا: "وقيل إن كل محاورة لفظية فهي

لغرض، إما طلب من القائل أوإعطاء [له]. والطلب – على ما صُنِّف – إما طلب قول وإما طلب فعل غير القول...والإعطاء باللفظ هو الإعلام والإخبار...ويلزمه أن يكون صادقاً أو كاذباً"

نلاحظ ههنا إدخالاً لمصطلح "الغرض" في تحليل الطلب والخبر، الأمر الذي يسهل التركيز على الدراسة البراگماطية. فإنه، أي الغرض، لبّها وموضوعها الذي بتحديده وتمييزه يظهر وجودها واستقلالها عن النحو والدلالة. كما نلاحظ التفاته إلى نفس فعل المتكلم دون نفس الكلام والصيغة، كما يظهر في التسمية بـ"إخبار" و"إعلام" بدلاً من "خبر" و"علم"، وهو اقتراب آخر من المنظور البراگماطي، على أنه في ذلك مسبوق بشيخي الحكمة، وإن كان في كلامهما تذبذب من هذه الجهة.

1.6. وأما مسألة التمني والمماراة الجارية في شأنها فله رأيه فيها. فهو مع الممارين المستبعدين له عن الإخبار. ويبرره (المعتبر، ج1 ص12): "وما لم تتضمنه هذه القسمة [الثنائية المذكورة أعلاه] من اللفظ المؤلف كالألفاظ المقولة للتمني ... وللتعجب...فليس يدخل منها في المحاورات والمفاوضات إلا ما كان المقصود به عند القائل الإخبار وإن لم يكن في صيغته الظاهرة ودلالته الأولى كذلك [أي إخباراً]".

وههنا أيضاً المنظور البراگماطي واضح. فهو قد أخرج هذه الصيغ من القسمة الثنائية باعتبارها غير داخلة في المقسم ابتداءً. فإن المقسم عنده هو ما كان المقصود منه [أي الغرض منه] هو المحاورة والمفاوضة[31]، والحال أن هذه الصيغ ليس يقصد منها ذلك بالذات وبالأصالة. نعم هي قد تستعمل في الإخبار بالتبع والعرَض

[31] استعمال "المحاورة" في غير الخبريات متعارف عندهم في كتب الخطابة خصوصاً من الصناعات الخمس. والذي جاء من أبي البركات هو استجلاب هذا المصطلح إلى هذا المبحث.

بواسطة قصد المتكلم أن يريد بها الإخبار. كأن يخبر أو يُعلِم المخاطب برغبته في شيء مستبعدٍ حصوله باستعمال صيغة التمني.

ويتأكد المنظور البراگماطي بملاحظة أن المقسم نفسه هو المحاورات والمفاوضات – أي المعاملات بالمعنى الواسع – وأن الإخبار والإعلام باندراجه تحته هو، بالتالي، محاورة ومفاوضة. وفي هذا مقابلة مع المنظور المتعارف، بأساسه الأرسطي، الذي يأخذ ما عدا الخبر في المحاورات والمفاوضات بالأصالة، وأما الخبر[32] فهو بالأصالة للعلوم، وبالتبع والعرض للمحاورة؛ أو هو أصيل فيهما معاً؟

فالتمني والتعجب بنظر أبي البركات ليسا أخباراً محرفة، بل هما خارجان عن باب المحاورات أصلاً، لكن يجوز استعمالهما في الإخبار والأعلام بمعونة القصد إلى ذلك فيكونان في قوة الإخبار والإعلام. ولنا أن نزيد أنهما قد يدخلان في الطلب إذا كان الغرض من استعمالهما ذلك. كأن يقول الولد لأبيه "ليت عندي هذه اللعبة".

2.6. الخلاصة، أن هذا المنظور البراگماتي لأبي البركات – الذي لم يكتب له أن يُتابَع ويتوسع فيه – قد لاحظ المحاورة أساساً ومقسماً، ثم جعل قسما الإعطاء والطلب — الفارابيّان – تحته، مع إخراج التمني وأخواته من حيث الدلالة المباشرة (كما سيعبر الطوسي عن ذلك صريحاً) وإدخالها من حيث قصد المتكلم الإخبارَ بها. أما "الإنشاء" كمصطلح فلا زال أثره إلى ههنا مفقوداً. كما لا زالت صيغ العقود مفتقدة مع إنها من صميم المحاورات والمفاوضات (المعاملات).

3.6. ملاحظة: أن مزية أبي البركات تتمثل في استجلابه مصطلح "المحاورات" من أبواب الصناعات الخمس إلى هذا التقسيم بعد أن لاحظ المناسبة. وأما في تلك الأبواب، خصوصاً أبواب صناعتي الخطابة والشعر، فدارج استعماله — مصطلح

[32] لكن لاحظ تفرقتنا المكررة بين الخبر والإخبار.

"المحاورات" – اسماً يشير إلى موضوع الدراسة فيها. وبذلك ربما يظهر سوء فهمهم كلام أرسطو أن ما عدا الخبريات خارج عن ميدان البحث العلمي[33]. فلم يكن مراده أنها، أي ما عدا الخبريات، لا تقع موضوعاً للبحث العلمي، فأبواب الصناعات الخمس كما ذكرنا قد اتخذت منها موضوعاً بالفعل. بل كان مراده أن المشتغل بالبحث العلمي لا يستعين بها في الفهم والإفهام العِلميين. يترتب على هذه الملاحظة تأكيد ما أسلفناه من لزوم الرجوع إلى أبواب الخطابة والشعر باعتبارها من مصادر البحث في الأفعال الكلامية

7. فأما نصير الدين الطوسي فقد قابل بين "[المركب] الخبري وهو الذي يعرض له لذاته أن يكون صادقاً أوكاذباً، ويسمى قولاً جازماً وقضية، و ...[هو] أخص بالعلوم. و[بين] سائر الأنواع –كالاستفهام والأمر والتعجب وغيرها– [وهي] أخصّ بالمحاورات" (نصير الدين الطوسي، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد،** شرح جمال الدين الحسن الحلي، انتشارات بيدار، 1363 هـ ش، ص 37).

فنجده قد قبل بمصطلح "المحاورات" عنواناً كلياً، لكنه فارق أبي البركات **مرة** بأن أخرج الأخبار منها، ملاقياً للنهج الأرسطي وما عليه شيخا الحكمة، **وأخرى** بأن أدخل فيها التعجب مخالفاً إياه وإياهما معاً، ولم يدخله تحت الطلب ليوافق مسلك المتأخرين عنه. بل لعله وافق المسلك الأكثر قبولاً في عصره والمتمثل بالقسمة الثلاثية. يؤكد ذلك ما ورد في شرح تلميذه العلامة الحلي لكلامه "...[المركب] التام...إما أن يكون محتملاً للصدق والكذب لذاته أو لا يكون. والأول هو **الخبر** والقضية والقول الجازم...والثاني...فإما أن يدل على **طلب** الفعل

---

[33] أنظر 180ب من منطق أرسطو.

دلالة وضعية...وإن لم يدل على طلب الفعل فهو **التنبيه** ويندرج فيه التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء" (الجوهر النضيد، ص37-38)[34]

1.7. ملاحظة: تعبير "لذاته" في كلام الطوسي، والذي تكرر في كلام الحلّي وأورد بُعيده "دلالة وضعية" وأيضاً ما مر في المعتبر من قوله "دلالته الأولى" وتعبير "بالقصد الأول" فيما سيأتي من كلام الخونجي و"دلالة أولية" في كلام الأرموي و"بالفعل" – قبالة "بالقوة" – في كلام السهروردي كلها ناظرة إلى أمر واحد. وهو يتبين بتوضيح العلامة الحلي "واعلم أن هذه الأنواع [غير الخبر] قد تحتمل الصدق والكذب أيضاً. فإن من قال "ليت لي مالاً" يقال له "صدقت" أو"كذبت" بواسطة المتمنِّي[35] لا لذاته [أي لا لذات القول]. وكذا من قال "اضرب" فإنه يحتمل الصدق والكذب باعتبار [تحقق] إرادة الضرب [وعدمها]. فبقيد قوله "لذاته"[في تعريف المركب الخبري] تخرج هذه الأنواع عن أن تكون أخباراً" (الجوهر النضيد، ص38). وهذه التفرقة لم نجدها لدى شيخي الحكمة، وعندنا إنها من مؤثرات تأمل الأصوليين في دلالة الألفاظ[36]. وهذه التفرقة تنفع في النظر في الأفعال الكلامية غير المباشرة حيث تُستعمل ألفاظ لتدلّ في هذا الاستعمال بعينه على معانٍ بعينها لكنها ليست المعاني التي وُضعت الألفاظ لأجلها فليست هي بمعانٍ أولية[37].

---

[34] قارن مع ابن كمونة الذي كأنه قد أخذ من الطوسي المقابلة بين ما هو أخص بالعلوم وما هو أخص بالمحاورات مع عدم تمييزه فيما هو أخص بالمحاورات بين الطلبي والتنبيهي. فجمع في المحاورات ما وزعه الحلي بين الطلب والتنبيه (**الجديد في الحكمة**، سعيد بن منصور بن كمونة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، جامعة بغداد،1982،ص31) لاحظ اشتباه المحقق في قراءته "جزئياً" و"جزئي" وغيرهما في نفس الصفحة والصحيح "جزمي".

[35] وربما كان أوضح لو قيل بواسطة التمني- على نهج ما لحقه من قوله باعتبار إرادة الضرب-، أي بواسطة ملاحظة حصول التمني في النفس فيكون قولاً صادقاً وعدم حصوله فيكون قولاً كاذباً. فلعل هناك خطأ في النسخ أو الطباعة.

[36] لاحظ أن بعض هذه الاصطلاحات تلوح عليها آثار مباحث الألفاظ من علم الأصول، وأبعدها عن مثل هذا التأثير هو اصطلاح السهروردي.

[37] يتطلب هذا الموضوع مجالاً أوسع للمناقشة. لكننا نود الإشارة إلى ما أورده الخونجي من تعبير "القصد الأول" فإنه يحتمل أن يكون مراده أن طريقة الدلالة ليست بحصول دلالة جديدة مع بطلان الدلالة القديمة. بل الدلالة الجديدة تحصل في طول الدلالة القديمة ومترتبة عليها.

2.7. ملاحظة: بناءً على ذلك، فإن الأثر المباشر للفعل الكلامي، كالطلب المتحقق المستدعي للإجابة لا نفس الإجابة، تارة ينسب إلى فعل الفاعل ومزاولته، وأخرى إلى الصيغة التي استعملها في فعله. فبحسب هذه الأخرى قد يتفاوت الحال بين فعل كلامي مباشر وآخر غير مباشر. فالطلب الذي استعملت فيه صيغة "ناولني الملح" تعدُّ فعلاً كلامياً مباشراً بالمصطلح الغربي، وهي صيغة طلب استعملت في الطلب، أي فيما تدل عليه بالقصد الأول، أو بالدلالة الوضعية، أو بالدلالة الأولى، وبالجملة أوجد الطلب بما وُضِع في اللغة لإيجاده. أما الطلب الذي استعملت فيه صيغة "هل تصل يدك إلى الملح؟" فهي إن دلّت على الطلب فإنما ذلك بمشاركة قرائن مُصاحِبة تَصرِف قصد الاستفهام وتجلب قصد الطلب. فإذا قيل إن هذه الصيغة الاستفهامية دلت على الطلب فإنما ذلك بالمسامحة. ومع ذلك فقد يقال بأنها دلت على الطلب لا بالقصد الأول، أو لا بالدلالة الوضعية، أو لا بالدلالة الأولى. وقد يقع ههنا كلام: هل دلت الصيغة على الاستفهام أولاً وفي طول الاستفهام ومترتباً عليه دلت على الطلب، بحيث يجوز أن يقال إن هذه الصيغة محفوفةً بما اقترن بها هي استفهامٌ فطلبٌ؟ أم أنها لم تدل إلا على الطلب، فلا يجوز أن يقال أنها، مع ملاحظة قرائنها الحافة بها، استفهام أصلاً؟ بمعنى أنه بطلت دلالتها الاستفهامية وتلبست بدلالة طلبية هي ليست أولية (أي أنها ليست ما وضعت له الصيغة). وإجمالاً، هل الاستعمال المحفوف بالقرائن يلغي الدلالة الأولية والوضعية؟ أم هو يستبقيها ويرتب عليها، أو يلبسها، دلالة جديدة؟

كل هذا إذا كان الكلام في الصيغة، أما إذا كان الكلام بحسب الفاعل للطلب الذي يستعمل صيغة الاستفهام، فههنا قد يقال إن الفاعل فعل فعلين مترتبين حين استعمل صيغة الاستفهام، أي أنه استفهم ثم طلب. وقد يقال إنه إنما طلب فحسب، إذ كيف يستفهم عما يعلم؟

وربما كان الصحيح أمراً بين أمرين. فكان جوهر فعل المتكلم هو الطلب لا الاستفهام، ولكن الاستفهام لم يكن باطلاً محضاً. بل كان بمثابة كيفية لهذا الأمر الصادر. فصيغة الاستفهام مع القرائن المحفوفة بها إنما تؤدي دوراً كدور كلمة "لطفاً" في "لطفاً أَطلُب منك"، ثم المحتوى القضوي لهذا الصيغة، مع القرائن لا منفصلاً[38]، يبين الفعل المطلوب.

---

[38] فإن "تطول الملح" الذي هو المحتوى القضوي لا يعادل "تعطيني الملح" الذي هو المحتوى القضوي للأمر "أعطني الملح". فالمكمل لمعنى المحتوى القضوي هو القرائن. وربما كان من تلك القرائن وجودُ تعارفٍ وتواضع بين المتعاملين على استعمال مثل هذه الصيغ في مثل هذه المعاني.

(4) الفقهاء: من "الإيقاع" إلى "الإنشاء"

1. لاحظنا عدم التفاتٍ لا من أهل العربية ولا من الحكماء إلى الإنشاءات الإيقاعية. وإذ لم نستغرب ذلك من النحاة لعدم امتياز صيغها عن صيغ الأخبار، وبالتالي عدم اختصاصها بأحكام نحوية خاصة وشمولها بالأحكام النحوية للصيغة الخبرية، فإننا وجدناه مستغرباً على الحكماء خصوصاً الفارابي.

بيد أن فناً إسلامياً آخر قد التفت إلى هذا القسم وتقابُلِه مع الخبر منذ أوائل نشأته. فعلم الفقه[39] من أهم موضوعاته المعاملات من بيع ونكاح وطلاق وغيرها. وحيث أكدت الشريعة عدم الاعتراف بوقوع شيء من هذه التعاملات إلا بإجراءات واضحة لا تقبل التأويل المعتد به بنظر العرف كانت الأقوال الصريحة – من حيث دلالتها على نوع المعاملة تحديداً ومن حيث دلالتها على قصد المتعامل إجراءها – مصحوبةً بشرائطها التفصيلية هي أساس تلك الإجراءات. وترتب على ذلك المناقشة في مستوى الألفاظ والصيغ من حيث صلاحياتها في أن تكون مما يستعمل في تلك الإجراءات. ووراء هذه المناقشة ترتبت دراسات أعمق، منها ما كان في تحليل هذه الصيغ والأقوال من حيث دلالتها، ومن مثل تفسير ما هو مشهود من كون هذه الصيغ بأعيانها تستعمل تارة في إجراء المعاملة وأخرى في حكاية إنه قد تم إجراؤها، كمن يقول "بعت" متعاملاً تارة ومخبراً بأنه تعامل أخرى، مما يندرج تحت علم اللسانيات أو حتى فلسفة اللسان (اللغة). وقد اتبعت المذاهب الأربعة تشريعات خاصة ميّزت الطلاق من بين باقي الإيقاعيات وعموم المعاملات. وقد أدى ذلك بالفقهاء إلى استحثاث النظر وإعمال الأدوات اللغوية والتحليلية في وجوه ما يمكن أن يستعمل من عبارات الطلاق وصيغه المتفاوتة،

[39] ولعل المراد به فقه النصوص الشرعية من كتاب وسنة، بمعنى فهمها أو إجادة فهمها، قبالة من يتوهم ما ظهر له من النص ابتداءً هو الحكم الشرعي، أو من التبس عليه النص فلم يجد فيه معنى أرجح من غيره فتوقف.

وذلك من حيث دلالتها على وقوع الطلاق من عدمها، ومن حيث عدد ما يقع بها من الطلقات. وقد ساهمت تلك الأنظار في الالتفات إلى مفهومي الإنشاء المقابلين للإخبار والخبر.

2. فمراجعة كتاب الأم للشافعي (204هـ)الذي هو من أوائل المدونات الفقهية نجد في بحث الطلاق "ولو قال لها "أنت طالق طالقاً" كانت طالقاً واحدة ويُسأل عن قوله "طالقاً" فإن قال أردت "أنت طالق إذا كنت طالقاً" وقع اثنتان الأولى بإيقاعه الطلاق والثانية بالحنث والأولى لها غاية[40][أي الأولى غاية للثانية]، فإن قال أردت اثنتين وقعت اثنتان معاً، وإن قال أردت إفهام [لفظ طالق] الأولى بـ [لفظ طالق] الثانية أُحلِف وكانت واحدة...ولو قال لها "أنت طالق وطالق طالق" وقعت عليها اثنتان: الأولى، والثانية التي كانت بالواو...ولو قال أردت بالثانية إفهام الكلام الأول والثالثة إحداث الطلاق...[فمردود] لأن ظاهر الثانية ابتداء طلاق لا إفهام" (الإمام محمد بن إدريس الشافعي، **الأم** ، تحقيق وتخريج الدكتور رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء، المنصورة، 2001، ج6 ص472)

فنلاحظ استعمال "إيقاع" في مقابل "إفهام"، حيث الإيقاع والإفهام فعلان للمتكلم لا وصفان للَّفظ والكلام. والإفهام وإن كان يحتمل أن يراد منه تكرار اللفظ لمن لم ينتبه أو لم يسمع، فيكون المراد منه عندئذٍ التأكيد؛ لكن الأظهر، بقرينة ما يلي من نصوص، أن المراد به الإخبار بما قد أوقع. كما نلاحظ أنه بعد

---

40 يحتمل أنه فسّرها بـ "أنت طالق إذا كنت طالقاً"، فتكون شرطية مقدمها وقوع الطلاق (إذا كنت طالقاً) وتاليها (جزاؤها) وقوع طلاق آخر (أنت طالق). وحيث ثبتت التطليقة الأولى (بنفس قوله أنت طالق) فقد تحقق الشرط، وبالتالي ترتبت عليها التطليقة الثانية. أي أن "أنت طالق" قد عملت عملين: الأول تحقيق المقدم في الشرطية (تحقيق الشرط) وهو التطليقة الأولى، والثاني كونها تالي الشرطية (جزاءها) فتقع بها نفسها التطليقة الثانية. ولا يخفى ما فيه، فإن التطليقة الأولى يفترض أنها إنما تحققت بقوله "أنت طالق"، فلا يجوز أن تكون في نفس الوقت تالي الشرطية وجوابها لتتحقق بها نفسها التطليقة الثانية. فإما أن يتحقق بها الطلاق الأول فقط (وحين إذن لا تكون الجملة شرطية ولا تكون "أنت طالق" جزاءً للشرط (تالياً))،أو أن يتحقق بها الطلاق الثاني فقط (عندما تكون جزاءً للشرط) وهذا بشرط أن يتحقق الطلاق الأول بغيرها (وهذا الغير غير موجود). بعبارة أخرى إذا كانت الجملة كلها شرطية فهي كلها وحدة واحدة تعمل عملاً واحداً فلا تنفصل بعض أجزائها لتعمل عملاً مستقلاً عن بعض آخر، والشرطية كلها لا تعمل ما لم يتحقق المقدّم (الشرط) بغيرها. قارن مع القول الصريح "أنت طالق، أنت طالق طالقاً". فلعلهم أرادوا إنها تقدّر (بل تُأوّل) بهذه الجملة الأخيرة .

ذلك قابَلَ الإفهام بـ "الإحداث" ثانية، ثم بـ "الابتداء" ثالثة. وهذا يبين الالتفات إلى الإنشاء المقابل للإخبار، لكن مع عدم استقرار اصطلاحٍ ثابت معبر عنه، فيعبّر عنه بما يمكن أن يدل عليه من استعمالات اللغة. أخيراً، نلاحظه استعمل "الابتداء" الذي استعمله جابر بن حيّان من قبل. وهذا يؤيد أن "الابتداء" و"المبتدأ" ربما كان أول اصطلاح جُعل مقابلاً للخبر، لكن استعماله كان محدوداً، فلم تتسع دائرته ولا طال أمده.

3. ولم نجد ما هو أغنى من هذه التعبيرات في المدونات الفقهية لذلك العصر. ففي مسائل ابن حنبل (ت 290هـ) برواية ابنه عبد الله (**مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981، ص360) "رجل قال لامرأته أنت طالق أنت طالق... إن...أراد أن يفهمها ويعلمها ويريد الأولى..."، وفي (**مختصر الخرقي**، عمر بن الحسين الخرقي (334هـ)، تحقيق محمد زهير الشاويش، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر، دمشق، 1378هـ، ص155) "إذا قال...أنت طالق أنت طالق لزمتها تطليقتان، إلا أن يكون أراد بالثانية إفهامها أَن وقعت بها الأولى".

فلسنا نجد في جملة هذه النماذج من أصول المتون الفقهية مقابلة بين الخبر والإنشاء، بل نجد الإفهام (والإعلام) كأفعال للمتكلم ولا نجد التعبير بـ"الإخبار" (كما لم نجده في نص الشافعي)، ونجد "الإيقاع" و"الإحداث" و"الابتداء" كفعل للمتكلم أيضاً لدى الشافعي ولا شيئاً منها لدى ابن حنبل والخرقي، إذ ليس في كلامهما إلا نفس وقوع الطلاق. أما مصطلح "الإنشاء" فلا محل له في جملة ما ورد أصلاً.

نعم في (**المغني**، موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن قدامة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب: الرياض، ط3

1997، ج10 ص378) نقلٌ عن الحنفيَّين أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني – معاصرَي الشافعي مع تقدمٍ عليه – في قوله "وإن أراد بهذا اللفظ [أي قوله "لا" جواباً عمن سأله"أَلَكَ امرأة"] طلاقها طلُقت...وقال أبويوسف ومحمد لاتطلُق، فإن هذا ليس بكناية وإنما هو خبر هو كاذب فيه وليس بإيقاع"

فههنا مقابلة بين الألفاظ بأنفسها لا بين أفعال المتكلمين. إذ الكلام عن لفظ بعينه وأنه "خبر" يقبل الكذب (والصدق)، وأن المقابل له هو "الإيقاع". فيكون هذا الكلام أقرب إلى المقاييس المستقرة لاحقاً من تعبير الشافعي، من جهة استعمال "الخبر"، على أن عبارات الشافعي أغنى من جهة استعمال مرادفات "الإيقاع". ثم كلام الشافعي أقرب إلى تلك المقاييس من تعبيري ابن حنبل والخرقي.

لكن، كما رأينا في كلام محمد بن علي الجرجاني في حكايته لكلام سيبويه من تصرف في الاصطلاح، يحتمل أن يكون ابن قدامة قد استعان بمصطلحات عصره (ت620هـ) في حكاية رأي الحنفيين.

4. والمقابلة الصريحة بين الخبر والإيقاع تجدها في (أبي إسحق الشيرازي، **المهذب في الفقه الشافعي**، دار المعرفة، ج3ص40) في النص"وإن قال "أنت طالق طلقة بل طلقتان" ففيه وجهان، أحدهما: يقع طلقتان. كما إذا قال [من باب الإقرار] "له عليَّ درهم بل درهمان" [فقد] لزمه درهمان. الثاني: ...يقع الثلاث [طلقات]. والفرق بينه وبين الإقرار أن الإقرار إخبار يحتمل التكرار فجاز أن يدخل الدرهم [الأول] في الخبرين [بأن يكون هو وحده في الخبر الأول وهو نفسه منضماً إليه الدرهم الثاني في الخبر الثاني]، والطلاق إيقاع فلا يجوز أن يوقع الطلاق الواحد مرتين. فحمل قوله "بل طلقتان" على طلاق مستأنف [أي جديد فيه طلقتان جديدتان تضافان إلى الطلقة المتحققة بقوله "طلقة"]". وأبو إسحق الشيرازي توفي

476هـ. فههنا نجد المقابلة بين الإخبار والإيقاع، بل والتمييز بينهما في الخواص– حيث قرر إن الإخبار يقبل التكرار والإيقاع لا يقبله – ومن ثم ترتيب الأثر على هذا التمييز باستنباط الحكم الشرعي على وفقه.

5. على أن المتكلم الأشعري والفقيه الشافعي عبد الملك الجويني الشهير بإمام الحرمين (ت478هـ) المعاصر لأبي إسحق الشيرازي قد كان مصطلح الإنشاء – خلافاً للشيرازي – مستقراً في متناوله، فاستعمله بوفور في أمثال مباحث الطلاق. ففي (عبد الملك بن عبد الله الجويني، **نهاية المطلب**، حققه عبد العظيم محمود ديب، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بقطر، 2007) نجد في كتاب الطلاق منه التعبير بـ"منشئ الطلاق" (ص95) و"إنشاء طلاق" (ص158) و"إنشاء الإيجاب" (ص76) و"إنشاء النية واللفظ" (ص67). وأيضاً، في كتاب الرجعة، أن "من الأصول الممهدة: أن من قدر على إنشاء شيء فخبره عنه مقبول" (ص361) ونقل عمّن عبّر عنه بالشيخ أبي علي – ويبدو أنه متقدم عليه – حكايته لاختلاف جملة من الفقهاء، وفيها "فمنهم من قال...ولا تقع هذه التي أنشأها" (ص286). فجلي أن استعمال هذا المصطلح كان مستقراً في المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها إمام الحرمين، والتي ربما تفاوتت مع مدرسة أبي إسحق وإن كانا شافعيين كلاهما[41].

6. ومن أقدم النصوص التي قوبل فيها بين الخبر والإنشاء ما ورد في المستصفى للغزالي الشافعي (ت505هـ)، وهو تلميذ الجويني، ففي بحثه في دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو الندب، ناقش حجة القائلين بأن هذه الصيغة للوجوب لأنّ الأمر الوجوبي مهم فلو لم تكن هذه الصيغة له فلا شيء له في لغة العرب، وهذا لا

---

[41] تجدر ملاحظة أنه في مسألة "أنت طالق طلقة بل طلقتين" حاذى تعبيرُ إمام الحرمين تعبيرَ أبي إسحق في استعمال "الإيقاع" حين كان يحكي الأقوال. ثم حين أخذ في بيان رأيه عاد إلى اصطلاح "الإنشاء"(ص154). كذلك تجدر ملاحظة أن الجويني نفسه قد ذكر انقسام الفقهاء، لعله أراد خصوص الشوافع منهم، بين مراوزة (من مرو) وبغداديين.

يتناسب وأهميته. وأجاب بالمعارضة بالندب وأنه أيضاً مهم فلو لم تكن هذه صيغته فلا صيغة له في لغة العرب. وأنهم إن قالوا يمكن الدلالة على الندب بمثل "ندبت" فإنه يرد عليهم بان الوجوبي أيضاً يمكن أن يعبَّر عنه بمثل"أوجبت". "فإن زعموا أنه [أي "أوجبت"] صيغةُ إخبار...فأين صيغة الإنشاء، ...ثم يُبطل عليهم بالبيع و ...إذ ليس لها إلا صيغة الإخبار...وقد جعله الشرع إنشاءً إذ ليس لإنشائه لفظ" (الغزالي، **المستصفى**، المطبعة الأميرية، 1322هـ، ج1ص430)[42].

وتمتاز هذه العبارة أيضاً بأنها اعتبرت صيغ الأمر من الإنشاء. وهذا لم نجده بتلك الصراحة إلا في القرن السابع مع ابن الحاجب، أما قبله فعامّة ما نجده هو مقابلة الإنشاء بالإخبار بالنسبة إلى خصوص العقود والإيقاعات التي صيغها الأصلية هي الخبرية.

7. ومن موارد المقابلة بين الإخبار والإنشاء ما جاء لدى الفقيه الحنفي علاء الدين الكاساني (587هـ) في (علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في الفقه الحنفي**، مؤسسة التاريخ العربي، ج3ص163) إذ نصّ "ولو قال..."أنت طالق أنت طالق"...يقع ثنتان...لأنه ذكر جملتين كل واحد منهما إيقاع تام...ولو قال قد عنيت بالثاني [أي جملة "أنت طالق"الثانية] الإخبار عن الأول لم يصدَّق في القضاء، لأن هذه الألفاظ في عرف اللغة والشرع تستعمل في إنشاء الطلاق"

ومع ذلك نلاحظ أن "إنشاء" لم تقع اسماً لنفس القول أو الصيغة أو الجملة، بل للفعل الكلامي الموقع بتلك الجملة التي وصفها بأنها "إيقاع". فالمقابلة هنا هي بين الإخبار والإنشاء لا بين الخبر والإنشاء[43]. فلاحظ التدرج البطيء الذي أدى إلى استقرار مصطلح الإنشاء بعد أمد غير قصير.

---

[42] يجدر التنويه إلى أن ما استدعانا للبحث عن هذه الفقرة من كتاب الغزالي ما ورد في (المبخوت 2010، ص127) مما حكاه عن (ميلاد،2001،ص223).

[43] وبمقدار ما تتبعنا فإن هذا لعله الموضع الوحيد الذي ذكر فيه هذا المصطلح في الكتاب المذكور.

8. ويتصل بما أورده الكاساني الحنفي ما ذكره معاصره الموسوعي الشافعي المذهب الفخر الرازي (606هـ) في موضع خاص من كتابه (فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج2ص131) هو باب الحقيقة والمجاز، مقابِلاً بين الخبر والإنشاء "أن صيغ العقود إنشاءات أم إخبارات؟ لا شك أن قوله "نذرت" و"بعت" و"اشتريت" صيغ الأخبار في اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار. وإنما النزاع في أنها حيث تستعمل لاستحداث الأحكام إخبارات أم إنشاءات".

وهذا كلام صريح في أن هناك مجموعة هي الإنشاءات في قبالة مجموعة الإخبارات، وأن هناك صيغ معروفة لمجموعة الإخبارات وأن هذه الصيغ تستعمل أحياناً لا بقصد الإخبار بل لاستحداث أحكام جديدة (مثل الحكم أن فلانة صارت زوجة لفلان). وأن السؤال هو: هل الصيغ المستعملة في إيجاد الأحكام باقية على مدلولها الإخباري، أم هي صيغ جديدة تشبه القديمة لكنها تغايرها في المدلول؟ لاحظ أنه على القول بأن هذه الصيغ تبقى على معناها الإخباري يأتي السؤال: فكيف إذن يترتب الأثر الإنشائي عليها؟ وإحدى الإجابات الممكنة على أصل المسألة أن الفارق استعمالي لا دلالي.

1.8. **ملاحظة**: إن ما سبق من اعتبار صيغة واحدة إنها خبر تارة وإيقاع أخرى ثم جعل المقابلة بين الخبر والإنشاء يؤيد أن المعنى الأوَّلي للإنشاء كان معادلاً لمعنى الإيقاع. فإن الإيقاع هو بمعنى الإحداث، كما أن الوقوع هو الحدوث، والإحداث إيجاد، والإنشاء أيضاً إيجاد. ويؤيد ذلك أن أمثال الأمر والنهي والتمني كانت لها مصطلحاتها فلم يكن من داع لاستحداث مصطلح لأي منها، أما مثل "الإيقاع" فربما كان يستعمل بالأصل للتعبير عن فعل المتكلم ثم نُقل ليستعمل في التعبير عن

صفة الكلام. ويؤيد ذلك أيضاً أن التعريف الأوَّلي، غير السلبي[44]، للإنشاء كان بأنه الموجد لمعناه، وأن المعنى الموجَد في الأمر – مثل "قم (يا زيد)" – ظل إلى قرون، وربما لا يزال، مردداً بين (1) قيام زيد – وهو مذهب مثل جون سيرل من الغربيين المعاصرين – وبين (2) التكليف بالقيام (موجهاً إلى زيد)، وهو الصحيح عندنا.

2.8. ملاحظة: الطلب غير التكليف، فإنه قد يقع دون أن يوجّه إلى مطلوبٍ منه، أما التكليف فلا يقع إلا موجهاً إلى مكلَّف، فالتمني من هذه الجهة أنسب بالطلب. أيضاً، الاستفهام بذاته وبحسب مدلوله اللفظي طلب، وقد يُرتَّبُ عليه التكليف. ولكل من هذه الطلبيات وجهان: نفساني واجتماعي. فمن جهةٍ هي مبرِزات ومظهِرات لما يعتري النفس من الطلب، حالها في ذلك حال الإظهاريات. ومن جهة أخرى هي توجِد في المجتمع أثراً هو التكليف الملقى على عاتق المأمور، فيكون حالها في ذلك حال الإيقاعيات التي، بدورها، يترتب عليها أثر ما في المجتمع. وكما قد يترتب الطلاق وقد لا يترتب على إنشائه كذلك قد يترتب تكليف معتد به وقد لا يترتب على إنشائه بصيغة الأمر والاستفهام وما إليهما.

3.8. إشارة: في مسائل الطلاق جانب آخر يتعلق بالأفعال الكلامية، هو الجد والهزل وما إليهما من حالات تعتور الناطق بلفظ الطلاق. فدراسة أحكامها الشرعية استدعت التفاتاً وتمييزاً بينها تطور لاحقاً إلى تطوير نظام للدلالات متعدد المستويات. ومتابعته تتطلب مجالاً آخر[45].

4.8. استدراك: ذكر فاندرفكن[46] أن "الفعل العربي المعبّر عن إيقاع الطلاق يستعمل في العربية السعودية استعمالاً إنشائياً على أساس القرآن. فللرجل أن

[44] التعريف السلبي له هو إنه لا يقبل الصدق والكذب.
[45] أشرنا إلى شيء من ذلك في الرسالة الأولى، وأيضاً في الرسالة السادسة.
[46] Vanderveken, D., (1990), Meaning and Speech Acts Vol. 1, Cambridge: Cambridge U P,

يطلق زوجته بأن يتلفظ ثلاث مرات بجملة صيغتها "بهذا أنا أطلقك". لكن هذا الاستعمال الإنشائي للفعل "يطلق" غير مقبول في بلاد عربية أخرى، حيث دساتيرها المدنية أكثر استقلالاً عن الإسلام" (p.23). وهذه المسألة – مسألة سهولة إيقاع الطلاق لدى المسلمين –كان قد أشار إليها أوستن من قبل (Austin75,p.27)، كما يكاد لا يخلو كتاب واحد من كتب سيرل من التمثيل بها، حتى إنه أضاف مؤخراً: إن الرجل يرمي الزوجة في تلك الأثناء بثلاث حصيات بيض (Searle, 2010, p. 110).

وواقع الأمر بالنسبة لحكم القرآن الكريم في الطلاق مغاير لما بلغ هؤلاء. ففي (السيد سابق، **فقه السنة**، الفتح للإعلام العربي، مصر، 2004) كمثال لكتاب فني وسهل التناول في الفقه نجد " ينقسم الطلاق إلى سني وطلاق بدعي...فطلاق السنة هو الواقع على الوجه الذي ندب إليه الشرع، وهو أن يطلق الزوجُ المدخولَ بها طلقة واحدة في طهر لم يمسسها فيه...أما الطلاق البدعي فهو الطلاق المخالف للمشروع: كأن يطلقها ثلاثاً بكلمة واحدة أو يطلقها ثلاثاً متفرقات في مجلس واحد، كأن يقول: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، أو يطلقها في حيض أو نفاس أو طهر جامعها فيه. وأجمع العلماء على أن الطلاق البدعي حرام وأن فاعله آثم. وذهب جمهور العلماء على أنه يقع[47]...وذهب بعض العلماء على أنه لا يقع" (ص639). وأيضاً "اتفق العلماء على أنه يحرم على الزوج أن يطلقها ثلاثاً بلفظ واحد أو بألفاظ متتابعة في طهر واحد...[و] اختلفوا فيما إذا طلقها ثلاثاً هل يقع [طلاق] أم لا؟ فإذا كان يقع فهل واحدة أم ثلاثاً؟ ..." (فقه السنة ص641). وأيضاً "ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الطلاق يقع بدون

[47] ولا تلازم بين تأثيم الفاعل وعدم ترتيب الأثر على الفعل. فالتأثيم والتحريم حكم تكليفي يتعلق بالثواب والعقاب الأخرويين. وترتيب الأثر الحقوقي (أو عدمه) هو حكم وضعي (بحسب اصطلاح الفقهاء). ومن أمثلة ذلك البيع وقت صلاة الجمعة فقد يفتى بتحريمه بمعنى ترتب الإثم على فاعله من جهة وبصحته ومضيه من جهة أخرى.

إشهاد...وخالف في ذلك فقهاء الشيعة الإمامية فقالوا إن الإشهاد شرط في صحة الطلاق..." (فقه السنة ص635).

ومن المناسب هنا أن ننوه إلى المادة 109 من قانون الأحوال الشخصية لدولة الكويت (**قانون الأحوال الشخصية**، صادر عن الفتوى والتشريع، ط7، 2006) ونصه: "الطلاق المقترن بعدد – لفظاً أو إشارة أو كتابة – لا يقع إلا واحدة"؛ ثم إلى ما ورد في المذكرة الإيضاحية للقانون المذكور من استدلال فقهي يبين هذه المادة (المصدر السابق ص 226–228)، وفيه: "معلوم أن المذاهب الأربعة توقع الطلاق بلفظ واحد أو بألفاظ في مجلس واحد، وأن ابن تيمية وابن القيّم ينقضان ذلك...ويؤيده ما [رُوِي]...من أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد كان يعتبر واحداً فقط على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وصدراً من إمارة عمر، حتى رأى عمر أن الناس قد تتابعوا فيه فقال "إن الناس قد استعجلوا أمراً قد كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم". فكان ذلك من عمر سياسةً، زجراً لهم. وقد دلت الوقائع التالية على أن هذا التدبير زاد في مشكلة الطلاق واستغله الجاهلون، حتى روى الحافظ الإسماعيلي أن عمر ندم عليه في آخر أيامه، فقد [كان] قدّر أن الناس [سـ]يتهيبون الثلاث فلا يقدمون عليها، فكان العكس...وهو مذهب أهل الظاهر وممن أفتى به: ابن عباس والزبير وابن عوف وعلي وابن مسعود ...وهذا هو السائد في قوانين الأحوال الشخصية السارية الآن في البلاد العربية" (227–228).

على أية حال، فإنه مهما يكن من قيمة شرعية للتوسع في الإفتاء بنفوذ الطلاق مهما أمكن[48]. فإن تعدد أوجه ما يمكن أن يصدر بعنوان الطلاق من جهة عدد الطلقات ومن جهة التعبيرات العربية صراحة وكناية ومن جهة التركيبات المنطقية والعقلية — كالتعليق على الضروري والمحال والممكن وكالاستثناء والاشتراط

---

48 لمناقشة شرعية ميسرة وجامعة للاراء أنظر فقه السنة للسيد سابق صص626-56.

- ومن جهة الجد والهزل وغيرهما من الحالات النفسانية لموقِع الطلاق وحالات الموقَع عليها الطلاق من طهر وحمل وما إليها جاوزت بأنظار الفقهاء عن مجرد النص الشرعي ومداليله إلى عوالم لسانية ومنطقية وعقلية، حتى ربما صح أن يقال أن الأمر انجرّ إلى ممارسة جدية لجملة من مسائل الفلسفة وراء نقاب من الاستنباط الفقهي.

(5) "الإنشاء": في دواوين الإنشاء

لعل أقدم ميدان ظهر فيه استعمال كلمة الإنشاء بمعنىً اصطلاحي، وإن لم يكن ذلك المقابل صراحة للخبري، هو ميدان الدواوين والإدارة. ففي (**مفاتيح العلوم** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (متوفى 387هـ)، تحقيق نهى النجار، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993، ص121) "ومن الألفاظ المستعملة في ديوان الرسائل الإنشاء وهو عملُ نسخة يعملها الكاتب فتعرض على صاحب الديوان ليزيد فيها أو ينقص منها أو يقرّها على حالها ويأمر بتحريرها. والتحرير كأنه الإعتاق وهو نقل الكتاب من سواد النسخة إلى البياض النقي".

فالإنشاء ههنا هو عمل المسودة للكتب الإدارية. وتلك الكتب تمتاز في مضامينها بما ذكر في كتاب (**جوامع العلوم**، المتغبي بن قريعون تلميذ أبي زيد البلخي المتوفى 322هـ، تحقيق قيس كاظم الجنابي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص114) من أن "كتب السلطان [وفي حكمها ما ينشأ في الدواوين] تنقسم في أمر ونهي فجزم...في خبر بمعنىً محبوب أو مكروه...في خبر بمعنى إحماد وإذمام وتقريظ وتوبيخ أو وعد ووعيد...".

وأنت ترى أن هذه كلها أبواب وأقسام للإنشاء بمعناه الاصطلاحي. فعسى أن تكون لفظة "إنشاء" قد انتقلت من الدلالة على تسويد الكتب المشتملة على هذه الأساليب إلى الدلالة على أعيان هذه الأساليب، سُوِّدت بها الكتب أم نطقت بها الألسن.

ويؤيد ارتباط الإنشاء بالكتابة، تعبير ابن سينا في الفصل الأول من كتاب العبارة من منطق الشفاء (تحقيق الخضيري، ج3ص3س4): "وإن كان إلى إنشائها

[الكتابة] بحيث لا يُحاذى بها اللفظ وأجزاؤه سبيل[49]". وصاغه الساوي في البصائر "والكتابة دالة على اللفظ...وقد كان إلى إنشائها [أي إنشاء الكتابة] دالةً على ما في النفس دون توسط اللفظ سبيلٌ..." (البصائر النصيرية، ص46).

[49] مراده أن الكتابة وضعت بمحاذاة اللفظ بأن وضع للأحرف الملفوظة رسوم، فصار للكلمة الملفوظة رسم، ولما كانت الكلمة الملفوظة دالة على المعنى كان الرسم المحاذي لها دالاً على نفس المعنى. ولكن هذه الطريقة لم تكن ضرورية، فقد كان بإمكانهم جعل الرسم والرقم (الكتابة) موضوعة للمعنى مباشرة دون وساطة اللفظ وحروف الهجاء. فهذا مراده هو والساوي.

(6) القرن السابع: الاستقرار على "الإنشاء"

1. بينما كانت مصنفات القرون الأولى لهذه العلوم – من النصف الثاني من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن السادس – تكاد تصفُر من استعمال "الإنشاء" مصطلحاً مقابلاً للخبر شهدت تلك المصنفات منذ النصف الثاني من القرن السادس توافداً ما لهذا المصطلح ولو بوتيرة متفرقة متباعدة. فإضافة إلى الكاساني في الفقه والفخر الرازي في أصوله نجد ابن الحاجب المالكي الكردي – النحوي والفقيه والأصولي – المتأخر عنهما قليلاً (ت 646 هـ) يتلوهما في الاستفادة من هذا الاصطلاح في فنّ آخر هو النحو. ففي كتاب الآمالي النحوية – وهو مجموع إملاءاته على سائليه ومستمعي محاضراته في مواطن وأزمنة شتى – نجده يكرر استعمال هذا المصطلح كأداة للتحليل النحوي، بل ويقدم تعريفاً وتمييزاً للخبر والإنشاء متقابلين.

1.1. فنجد في (ج4ص80) من هذا الكتاب[50] "الكلام ينقسم إلى الجملة الإنشائية وإلى الجملة الخبرية. فالخبرية كل جملة عن متعلَّقٍ عُلِم تحقيقاً أو تقديراً [ليشمل المستقبل]، والإنشائية كل جملة عن نفس المعنى من غير اعتبار تعلق العلم به. وبيانه أنك إذا قام بنفسك طلبُ الماء من زيد وعلمت حصول ذلك الطلب، فإذا قصدت التعبير عن الطلب باعتبار تعلُّق العلم به قلت "طلبت من زيد ماءً"، فإن قصدت التعبير عن نفس الطلب من غير نظر إلى تعلق العلم به قلت [لزيد] "اسقني"[51]...".

وفيه أيضاً "والنداء جملة إنشائية...فـ"يا" عند [بعض]... حرفٌ وُضع دليلاً على الإنشاء، كما وضعت الهمزة دليلاً على إنشائية الاستفهام...وقال بعضهم

---

[50] ابن الحاجب، الأمالي النحوية، تحقيق حسن هادي حمودي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية،بيروت، سنة1985

[51] لاحظ أن طلب الماء بصور مختلفة كان هو مثال شيخ الإشراق المتقدم قليلاً على ابن الحاجب.

"يا" اسم من أسماء الأفعال متضمن معنى الإنشاء..." (ج2، ص132)، وفيها تعبير عن أفكار لبعض من سبقه بمصطلح "الإنشاء". فيبقى السؤال في كون "الإنشاء" من عبارتهم أم من عبارته. والأرجح ههنا هو الأول[52].

وفيه، وهو مما أملاه سنة ثماني عشر (وستمائة): "وإنما كان الإنشاء بالحروف [كأدوات الاستفهام] لأنه معنىً يتعلّق بجزأين: مسند ومسند إليه. إذ الجمل الإنشائية كالإخبارية في الإسناد. فكما أن المعاني التي تتعلق بالجزأين في الأخبار لا تكون [الدلالة عليها] إلا بالحروف –كـ "أنّ" ولام الابتداء...والنفي – فكذلك المعاني التي تتعلق بالجزأين في الإنشاء [لا تكون الدلالة عليها إلا بالحروف] – كحرف الاستفهام و"ليت" و"لعل" ولام الأمر...فإذا وجد معنى إنشاءٍ من غير حرفٍ دل عليه فإما أن يكون [الحرف] محذوفاً، كحرف الاستفهام في مثل قوله – عند بعضهم – "هذا ربي"[53]؛ وإما أن يكون الفعل أو الاسم أو الجملة قد ضُمِّنت ذلك [المعنى الإنشائي]، مثل قوله "بعت" و"من أبوك" و"أنت طالق"" (ج4ص64).

وأيضاً، "كل ما كان موضوعه من الحروف على الدلالة على قسم من أقسام الكلام فلا يتقدمُ شيء مما في حيزه عليه –كالاستفهام والشرط والنداء وأشباهها – وسرُّ ذلك قصدهم إلى التنبيه على القسم الذي دل عليه الحرف ليصرف السامعُ فهْمه ويتوفرَ خاطرُه على مقاصد معاني ما يسمعه [من لفظ] ...ولو أخّره لكان [السامع] متقسم الخاطر في معاني ذلك الكلام...وفي التردد بين أقسامه فيختل عليه التفهيم لاختلاف المعاني باختلاف الأقسام" (ج4ص63).

---

52 وفي هذا الكتاب مواضع أخرى عدة استعمل فيها "الإنشاء" مما يدل على استقرار استعماله في ذلك الوقت. نلفت منها إلى (ج4ص107).

53 الأنعام 77. لاحظ أن مثل هذا التقدير يدخل في مناقشة كلامية تتعلق بتنزيه الأنبياء، فبدلاً من أخذ "هذا ربي" على أنه جملة خبرية تستلزم اعتقاداً وتصديقاً، تؤخذ وفقاً لهذه القاعدة على أنها استفهام، فلا تستلزم استقراراً للكفر ولو في زمان قصير. على أية حال، فأخذ القول على الخبرية أيضاً لا يستلزم التصديق بل ولا الإخبار. والقضايا هي تصورات قابلة لأن يتعلق بها تصديق لا أنها بأنفسها تصديقات. وبيانه في غير هذا الموضع.

هذا، وربما استُغرب أنه في كتابه النحوي الأشهر "الكافية" لم يستفد من هذا المصطلح بالقدر المناسب. بل ربما استعمله مرتين فقط – في بيان فعل التعجب مرة (نور الدين عبدا لرحمن الجامي، **الفوائد الضيائية في شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، العراق، 1983، ج2ص306)، وفي بيان أفعال المدح والذم أخرى (ج2 ص 312). ويظهر من مقارنة متنه مع شرحه كثرة المواضع التي كان من شأنه استعمال المصطلح فيها. ولسنا نجد في اتصاف الكتاب بالإيجاز عذراً، فإنه اضطر في بعض المواضع إلى سرد "أمر أو نهي أو استفهام أو نفي أو تمنّ أو عرض" في حين اختصر الشارح كل ذلك بـ"الإنشاء أو ما في معناه" (الفوائد الضيائية، ج2 ص 248). بل نظن السبب أن المصطلح لما يرسخ إذ ذاك في الكتابة التقنية خلافاً للبيان اللفظي المتسامح فيه كما في الآمالي. ومن مثل هذه الملاحظة يتبين أن دخول "الإنشاء" اصطلاحاً في العلوم ذات الصلة كان بالاضطرار إليه في فرز المفاهيم وبالتالي حلّ المشكلات الناشئة عن تداخلها، وأيضاً في كونه تعبيراً واحداً عن كل ما عدا الخبر. ومن ثم صار هذا المصطلح وما يعبِّر عنه من مفهومٍ موضوعاً بحد ذاته للدراسة والتحليل وبيان الخواص وخصوصاً بمقابلته مع الخبر.

2.1. نظرية ابن الحاجب: على أية حال، فإنه يجوز لنا أن ننسب إلى ابن الحاجب نظرية أولية في الدوالّ الإنشائية (في اللغة العربية)، على ما هو المنتظر من علم النحو. وخلاصتها أن أقسام الكلام – من خبري وإنشائي بفروعه – لابد لها من دالّ من الكلام يدل عليها. والدوالّ تلك قد تكون حروفاً بارزة لها صدر الكلام (وربما حُذفت تخفيفاً)، وقد تكون مضمرة متضمنة في صيغ الكلام، ولعله قد جعل منه ما كان الدالّ صيغ بعض أجزاء الكلام، كصيغة فعل الأمر في جملة الأمر. ومن حيث المدلول فالمدلول المعبَّر عنه من حيث تعلق العلم به يكون الدالّ

المعبِّر عنه جملة خبرية، والمدلول المعبَّر عن ذاته مجرداً عن تعلق العلم به فالدالّ المعبِّر عنه الجملة الإنشائية.

فهذا أنظار أساسية تبيّن تصوراً متكاملاً للإنشاء، كمعنى يراد من الكلام، وأدواته الدالة على إرادته، وطبيعة تركيب الجمل الدالة عليه وانحلالها إلى ما يدل على المسند وما يدل على المسند إليه وما يدل على المعنى المنشأ المتعلق بهما.

3.1. لاحظ أنه يظهر من ذكره "بعت" في أمثلة ما تضمن الدالّ على الإنشاء أنه على غير مذهب الأحناف من أنها جملة خبرية باقية على خبريتها. على أن هذا الرأي يفتح المجال لمناقشة، فهل المضمَّن في صيغ العقود هو نفس الصيغ بعد نقلها من الخبرية إلى الإنشائية الإيقاعية، على المشهور؟ أم المراد أن أداةً ما تُقدّر بحيث تكون هي الدال على الإنشائية؟ لعل الأصح هو الأول.

ولاحظ تمييزه بين المقاصد والمعاني لما يسمعه المخاطب من لفظٍ [54]، ولو أنه لم يلتزم بمراعاته بعد سطر، لكنه مهم بالنسبة لتلك المرحلة المبكرة.

أيضاً، لاحظ أن استعمال تعبير "القوة المتضمنة في القول" في اصطلاحنا المعاصر مناسب تماماً لـ "دالّ المتضمن في القول" في تعبيراته، لكن مع الالتفات أن القول الذي فيه "القوة" هو القول المصدري أي فعل القول، وأما الذي فيه الدالّ فهو الاسمي أي نفس اللفظ. فقيام القائل بفعل القول يشتمل على القوة، واللفظ الذي يُطلق يشتمل على الدالّ.

4.1. كذلك استفاد ابن الحاجب من الإنشاء مفهوماً واصطلاحاً في مدخله الشهير لأصول الفقه. ففي كتابه (ابن الحاجب، **مختصر المنتهى الأصولي**، مراجعة د محمد شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ج1 ص222، الهامش) وبعد نقله

[54] في قوله "...يتوفّر خاطره على مقاصد معاني ما يسمعه..." فإن "مقاصد" مضاف إلى "معاني"، وبالتالي هما عنده متغايران.

تعريف "الحكم" بأنه "خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به [تلك الفائدة الشرعية وهي الحكم الشرعي تختص بذلك الخطاب]" فسّره بأن تلك الفائدة الشرعية لا تفهم إلا من الخطاب "لأنه [ذلك الخطاب] إنشاءٌ فلا خارج له"، وأراد بذلك أن الخطاب هو الموجِد للحكم. أي أن وجود الخطاب هو علة وجود الحكم، فبدون الخطاب لا وجود للحكم.

وتلك لعلها منه استفادة مبتدعة، ففيما ناظر هذا الموضع من كتاب أصول الفقه للآمدي المعاصر له نجده لم يعتبر في تعريفه للحكم الشرعي قيد "تختص به" أو "لا تفهم إلا منه" (قارن: الآمدي، **أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج1ص85). ولا شك أن ملاحظة هذا القيد أتم للتعريف، فإن الشارع قد يخبر عن حكم أصدره من قبل تذكيراً أو تمهيداً لما سيترتب عليه، مثلاً، وهذا ليس بحكم قطعاً. ولا يخرُج إخبار الشارع هذا عن تعريف الحكم إلا بمثل القيد المذكور على وفق بيان ابن الحاجب.

5.1. لكنه لم يستعمله في الموضع الذي كان مناسباً أن يستعمله في عمله الفقهي. ففي (ابن الحاجب المالكي، **جامع الأمهات**، تحقيق أبوعبدالرحمن الأخضري، اليمامة: دمشق، ط2، 2000، ص297) يقرر "ولو قال أنت طالق أنت طالق أنت طالق...فثلاث، وينوي في التأكيد"، فهولم يستفد لا في هذه المسألة ولا في كثيرات من أمثالها المتعلقة بالصيغ المرددة بين الخبر والإنشاء من التفرقة بينهما، فراجع. ولعل ذلك من باب الالتزام بالمأثور والتحرز عن الابتداع عند مزاولة الفقه. على أية حال فهذا المصطلح لما يزل يستعمل بوتيرة ضعيفة لدى أهل العربية. فالسكاكي، مثلاً، المعاصر لابن الحاجب (ت 626هـ) لم نجده يستعمله أصلاً.

2. بالمثل، شهدت المصنفات المنطقية لذلك العصر بداية الاستفادة من مصطلح الإنشاء. نجد ذلك في كتاب **كشف الأسرار** لأفضل الدين الخونجي (ت 646)

الذي ألفه في الربع الثاني من القرن السابع. وهذا الكتاب هو الذي عزا إليه ابن خلدون الريادة في تغيير طريقة تصنيف كتب المنطق وتعيين موضوعاته وتعديل أحكام مسائله.

1.1.2. فقد قرّر فيه[55]: "الكلام [1] إن احتمل الصدق والكذب يسمّى خبراً وقضية ... و[2] إن لم يحتملهما؛ فإما [1.2] أن يدلّ على طلب الفعل دلالة أولية، ويسمّى مع الاستعلاء أمراً ونهياً ... أو [2.2] لا يدلّ عليه، ويسمّى تنبيهاً؛ ويندرج فيه التمنّي والترجّي والتعجّب والقسم والنداء" (ص22). ومثله في مختصره الأقدم تأليفاً، أي كتاب **الجُمل**[56] (ص31).

فيلاحظ خروجه عن القسمة الثنائية الفارابية، وتركيزه على اللفظ لا التكلم والفعل (فلعل هذا من جملة تعديلاته في كتب المنطق). وهذه القسمة وإن تبدت ترديداً متتابعاً بين الإيجاب والسلب مما يعطيها ظاهر الثنائية، لكن مضمونها ثلاثي: خبر وطلب وتنبيه (أي أن 1.2 و2.2 كلاهما في الحقيقة هو في عرض 1). وقد نتج عنها، كما هو ظاهر، خروج التمني وأخواته عن الخبر، خلافاً للفارابي وابن سينا؛ وخروجه عن الطلب، خلافاً لبعض من لحِق. فكان الخونجي بذلك أقرب إلى أبي البركات، لكن من دون منظوره التعاملي.

2.1.2. هذا، ثمّ استعرض المناقشة في كون النداء كلاماً (تاماً يحسن السكوت عليه) مع أنه لا يحقق شرط أن يتركّب الكلام إما من اسمين (كـ "زيد مدعوّ") أو من اسم وفعل (كـ "أدعو زيداً"). فنقل الجواب بأن "حرف النداء في تقدير الفعل"، (أي أن "يا زيد" في تقدير "أدعو زيداً")، فهو تقديراً مركبٌ من اسم وفعل. ثم أردف بذكر الردّ على هذا الجواب بأنه لو كان الأمر كذلك لكان معنى

---

[55] الخونجي، أفضل الدين (2010)، **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار**، تحقيق خالد الرويهب، طهران. ويشتمل الكتاب على مقدمة تفصيلية دونها المحقق. يظهر منها أن الخونجي انتقل من بلاد فارس إلى مصر وبقي فيها إلى انقضاء أجله. ولربما ساعد ذلك على القول بأنه تأثر بابن الحاجب (المصري).

[56] الخونجي، أفضل الدين (د ت)، **الجمل في المنطق**، ضمن كتاب **رسالتان في المنطق**، تحقيق سعيد غراب، تونس

النداء ("يا زيد") هو معنى الجملة الفعلية ("أدعو زيداً")، وبالتالي "الجاز أن يكون النداء خطاباً مع ثالث [كما أنه يجوز يتوجه "أدعو زيداً" إلى عمرو]؛ و[لـ]احتمل الصدق والكذب [كما يحتملهما "أدعو زيداً"]". ثم أعقبه التفصيل التالي:

"وذكر بعض المحصّلين من أهل العربية في الجواب عنه إن ذلك [قبول الصدق والكذب] إنما يلزم أن لو لم يكن ذلك إنشاءً؛ وجا[ئـ]ـز كون الكلام إنشاءً وإن كان بصيغة الإخبار، كقول القائل قسماً "أقسم بالله" و"أقسمت بالله" فإنه ليس بإخبار، وإلا لزم أن يكون سابقاً على مثله في الأول[57]، ومسبوقاً به في الثاني[58]، وإنه غير لازم؛ فلذلك، ولعدم احتماله الصدق والكذب [هو] ليس بإخبار، بل هو إنشاء للقسم. ومن نظائره التمليكات، كقول القائل عاقداً "زوجت" و"اشتريت" و"وهبت"، ومزيلاً للملك "طلقت" و"اعتقت" و"أبرأت"، فإن شيئاً منها ليس بإخبار وإلا لزم سبق مثله واحتمل الصدق والكذب، بل كل منها إنشاءٌ، والصيغة [فيها] مشتركة بين الإخبار والإنشاء، فيحتمل الصدق حين هو إخبار ولا يحتمله حين هو إنشاء. وكذلك قول المنادي "أدعو زيداً" إنشاءٌ للنداء، لا يحتمل الصدق حين هو كذلك. وكذلك الكلام في عدم جواز كونه مع ثالث" (23-24).

ويظهر من هذه الفقرة أن دخول اصطلاح "الإنشاء" – بمعناه المقابل للخبر– في المتون المنطقية قد جاء اقتداءً ببعض أهل العربية، وبنفس الغرض: تسهيل المناقشة وحل الإشكال المتعلق بالصيغ التي تستعمل تارة في الإنشاء وأخرى في الإخبار.

---

[57] أي أن يكون قوله "أقسم بالله" المذكور سابقاً على قوله مرة أخرى "أقسمت بالله".
[58] أي أن يكون قد قال "أقسم بالله" قبل قوله "أقسمت بالله" المذكور.

2.2. كذلك سراج الدين الأرموي (ت 682) في كتابه القيّم مطالع الأنوار[59] – المتأثر فيه بمنهج الخونجي في كتاب كشف الأسرار – نجده محافظاً على هذا التقسيم الثلاثي"[1] فإن احتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبراً، وإلا [2] فإن دلّ على الطلب دلالة أولية...وإلا [3] فهو تنبيه، ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء". كما نجده قد حاذى الخونجي في مناقشته لإشكال اندراج النداء في الكلام التامّ (الأرموي، صص46-47، الهامش الأعلى).

1.2.2. **ملاحظة**: إن اتخاذ جملة "أدعو زيدا" بياناً لـ "يا زيد" قريب من الفرضية الإنشائية لدي المعاصرين.

2.2.2. **ملاحظة**: نقل القرافي في الفروق (ج1ص27) نظير هذه المناقشة في النداء وأنه إضمار لـ "أنادي زيداً" وأنه لا يقبل التصديق والتكذيب لأنه إنشاء والإنشاء لا يقبلهما. ونَسَبَ هذه الإجابة للمبِّرد الذي هو من نحاة القرن الرابع الهجري. فهل استعمل المبرد هذا المصطلح أم كان لديه غيره مما يعادله في هذا الموضع (كما كان لدى الفقهاء مصطلح "الإيقاع" الذي هو مع ضيقه أغناهم بقدرٍ ما عن مصطلح الإنشاء) وأن القرافي قد حكى أفكار المبرِّد لا بعبارات صاحبها؟

والقرافي بشكل عام يحكي في مباحثه المتعلقة بالخبر والإنشاء (الفروق ج1) جملة من مناقشات قد وقعت بين الفقهاء تتعلق بصيغ اختُلِف في كونها أخباراً أو إنشاءات. فهل هي أيضاً حكاية بغير عبارات أصحابها، أم هي لأمثال الجويني ممن امتازوا عن معاصريهم بسهولة انسياب هذا المصطلح من أقلامهم، أم هي لفقهاء من المقاربين لعصره (ت 684) فكانوا ممن عاصر تجذُّر هذا المصطلح واتساع استعماله في الأدبيات الفقهية؟

---

[59] ضمن: قطب الدين الرازي، **شرح المطالع**، انتشارات كتبي نجفي، قم دت، ط حجرية،

ثم إن كثيراً من المناقشات التي قد يشار إليها فيما دوِّن كانت نتاج محاضرات ومناظرات شفاهية قد تحفظها الصدور وقد يكون فيها تجديد في اصطلاح ما على نحو ارتكازي غير مقصود، فبتكراره وانتشاره يغدو مصطلحاً مستقراً. ولنذكِّر باستعمال ابن سينا له وكذلك بتداوله لدى أصحاب الدواوين بمعنى قريب من المعنى المقصود.

3.2. وأما أول من أدرج مصطلح الإنشاء في تقسيمات الألفاظ مقابلاً للخبر فلعله نجم الدين الكاتبي القزويني (ت 675) في كتابه الشمسية، حيث صرح "[اللفظ المركب] التام إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية، وإن لم يحتملهما فهو الإنشاء" (**الرسالة الشمسية** للكاتبي ضمن **تحرير القواعد المنطقية،** قطب الدين الرازي، مصطفى البابي الحلبي، 1948، ص48) ثم ميز بين الإنشاء الطلبي والتنبيهي. ولم يعُدَّ فيها صيغ العقود.

ثم جاء القطب الرازي (766هـ) الشارح الأشهر للكتابين الماضيين — المطالع والشمسية – فثبّت هذا الاصطلاح في شرحيه. وزاد في (**شرح مطالع الأنوار**، قطب الدين الرازي، ص47) بأن أدخل صيغ العقود في القسمة مدرجاً إياها مع التنبيهات، وعادّاً إياها من المشتركات اللفظية بين الخبر والإنشاء.

4.2. **مقارنة**: بإزاء هذه التطورات في المشرق، نجد أن ابن عرفة التونسي (ت803هـ) قد بقي بعد حوالي القرن بعيداً عن مؤثراتهم منذ الخونجي وكتابه الجُمل[60]. فجرى في تقسيمه مجرى الخونجي فيه. ومما زاده، بما يوافقه في "كشف الأسرار"، أن جعل النداء في التنبيهات لا الطلبيات (قارن: **المختصر في المنطق** لابن عرفة، ضمن رسالتان في المنطق، تحقيق سعيد غراب، ص68).

[60] وقد ذكر ابن خلدون أنه درس هذا الكتاب مما يظهر أهميته التقليدية في المناهج الدراسية في تلك البلاد. فأما في المشرق فلا يكاد هذا الكتاب أن يذكر.

5.2. استدراكان:

الأول: وُضع على غلاف طبعة البابي الحلبي للشمسية أن تاريخ وفاة الكاتبي القزويني هو 493هـ. وهو اشتباه بلا مراء، فلا يرتب عليه أية استنتاجات بشأن تطور مصطلح الإنشاء كما وقع للبعض.

الثاني: في (نقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص216): "...منذ القزويني الكاتبي (المتوفى 1276) نجد في الحقيقة كل كاتب عربي في المنطق تمتع بنصيب من الأهمية قد كتب شروحاً لكتابات السكاكي أو حواش عليها"، وفي الحاشية إرجاع إلى بروكلمان صص 515-519.

ومضمون هذا الكلام أن الكاتبي القزويني من المعلقين على السكاكي. والظاهر أن ههنا خلط بين المنطقي الكاتبي القزويني صاحب الشمسية، والأديب المعروف بالخطيب القزويني (ت739هـ) صاحب كتابي الإيضاح في علوم البلاغة والتلخيص في علوم البلاغة. وعلى كتابه الثاني هذا دارت رحى الدراسات اللاحقة التي يصح وصف منجزيها بأنهم ممن تمتع بنصيب من الأهمية في علم المنطق (كالتفتازاني الشريف الجرجاني).

على أية حال لم نجد في ترجمة الكاتبي القزويني (**تاريخ الأدب العربي**، ألفه بالألمانية كارل بروكلمان، الإشراف على الترجمة العربية محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، القسم الخامس (9)، ص113) ولا في ترجمة الخطيب القزويني (عبّر عنه بـ خطيب دمشق القزويني (نفس المصدر، القسم السادس (10-11)، ص68) ما يبرر ما وقع من ريشر. ويحتمل أن سبب الاشتباه هو تشابه الرسم اللاتيني لإسمي "الكاتبي" و"الخطيب".

3. **خلاصة**: نستظهر من كل ما مرّ أن اصطلاح الإنشاء قد استُعير من ميداني القضاء، حيثُ يُعبّر بـ: إنشاء القاضي للحكم؛ ودواوين الإدارة، حيث تُنشأ الكتب المشتملة على التنصيب والعزل والإعطاء والمنع تارة (مما يقع بإنشاءات ذوات صيغ خبرية)، وعلى الأوامر والنواهي (مما يقع بصيغها) أخرى. والاستعمال التقني بدأ في فقه المعاملات لحل الإشكالات الناشئة من كون صيغ العقود هي بعينها صيغ الأخبار. لذلك استعمل هذا الاصطلاح لخصوص الصيغ الخبرية التي تستعمل في العقود والإيقاعات، دون صيغ الأمر والنهي. ثم، بنفس داعي حلّ الإشكالات، تعاطاه أهل العربية، ثم المناطقة (ضمن بحثهم في أحكام الألفاظ). وفي تلك البيئة — وفي أخريات القرن السابع - عُمِّم اصطلاح الإنشاء ليشمل أمثال الأوامر والنواهي والاستفهامات، حتى أخذ هذا الاصطلاح معناه الأوسع الذي يغطي كل ما عدا الخبر. وبذلك صار التقابل بين الخبر والإنشاء كتقابل النقيضين. وهذا هو الاستعمال المستقر منذ ذلك الوقت.

الرســالة الثالثة

....

في
"الإنشاء" و"الاعتبار" في مدرسة
النجف الحديثة

....

(0) مدخل تاريخي

(1) مفهوم "الإنشاء" وأثره في فقه البيع
1.1. دخول "الإنشاء" في تعريف البيع
2.1. مفهوم وأحكام المعاطاة في ضوء "الإنشاء"

(2) فقه البيع وتطوّر مفهوم "الاعتبار"
1.2. مسألة ترتب الإيجاب على القبول
2.2. مسألة إجازة البيع الفضولي والكشف الحكمي
3.2. مسألة ملكية المعدوم (الكلي في الذمة)

(3) نظرية الاعتبار للمحقق الإصفهاني

الرسالة الثالثة

في "الإنشاء" و"الاعتبار" في مدرسة النجف الحديثة

(0) مدخل تاريخي

1. لا شك أن نتاجات العلوم العقلية تتجاوز في تأثيرها البيئة الفكرية المنتجة لها. إذ قد يتقبّلها أبناء البيئات الأخرى، فهم إن لم يساهموا في إنشائها فلربما ساهموا في استبقائها وتطويرها. ويصدق ذلك على العلوم النقلية غير الشرعية كالنحو والبلاغة. وهذا الأمر متحقق تاريخياً في الحواضر العلمية الإسلامية، فهذه العلوم يتوافر على دراستها أبناء عامة الأديان والمذاهب في هاتيك الحواضر، فيتداولون مؤلفات واحدة فيما بينهم يعود بعضها لأتباع هذا الفريق وبعضها لأتباع ذاك. وتنشأ أنظار متشاركة بين أبناء الصناعة العلمية الواحدة فإن كان اختلاف فهو لا يكون بالضرورة متطابقاً مع اختلافاتهم الدينية والمذهبية. أما العلوم النقلية الشرعية، كمثل أوليّات الأحكام العملية (الفقه) وأوليّات الأحكام الاعتقادية (علم الكلام)، فإن كل دين ومذهب[1] له في أمثالها مسلماته التي تمثل هويته، فيعسر فيها التفاعل والتشارك. نعم، يقع التفاعل والتشارك فيما يعرِض لهذه العلوم من (1) صياغات لها في المصنفات[2]، ومنه وضع الأبواب التي تتوزع عليها المسائل؛ كذلك (2) التفريع على تلك الأصول بما يحفظ تصادق الفرع والأصل (الاتساق)، وهذه أيضاً مهارات وملكات مشتركة.

---

[1] بل وكل نظام إيديولوجي إنساني له مثل هذه المسلمات العملية والنظرية التي يتمسك بها كل منتمٍ إلى تلك الأيديولوجيا.

[2] فمصنف يصيغها لغرض عرضها على غير أهل العلم، وآخر للمبتدئ من أهل العلم، وثالث للمنتهي، ورابع لغرض الدفاع عنها وهكذا. وفنون الصياغة لكل صنف أمر مستقل عن المضمون، فهو بالتالي يقبل التطبيق على مضامين هذا الفقه أو ذاك وهذه الاعتقاديات أو تلك.

والمذهب الإمامي (الجعفري) في الفقه – الذي تعبر عنه "مدرسة النجف" – كانت له مسلماته الخاصة به من أوليات الأحكام العملية في مختلف أبواب الفقه، ومن منهجية علمية خاصة في قواعد الاستنباط. مع ذلك، فقد تأثر فقهاء هذه المدرسة بنتاجات أصول الفقه لدى المدارس الأخرى[3]، كما ربما استفادوا من طرقهم في التفريع في الفقه[4]. ناهيك عما هو بيّن من الاستفادة من جملة العلوم اللغوية والاستدلالية، وحتى الفلسفية، التي تكاملت في ظل مختلف مدارس الفكر الإسلامي، سواءً في صياغة المسائل أو في استنباطها. وكانت خلاصة ذلك التطور أن نشأت مدرسة جديدة للفقه الجعفري – منذ حوالي المائتين والخمسين سنة – استوعبت جملة ما كان بلغه الفكر الإسلامي، بنتاجات فروعه المختلفة وعلى أيدي أبناء مذاهبه ودياره المختلفة. وقد أسست، أو على الأقل تبنّت، منهجاً قد يصطلح عليه بـ **الفقه التحليلي**. ومثار اهتمامنا الحالي من كل ذلك أن **الإنشاء** وطبيعته وأحكامه قد ظهرت في هذا المنهج كواحد من أهم موضوعات دراسته، ومن ثم من أهم أدواته التحليلية، خصوصاً في فقه المعاملات. وقد لا يُعَدّ من المبالغة القولُ إن مسار تطور التعامل مع هذا المفهوم كان بنفسه مؤشراً من مؤشرات المسار التطوري لهذا الفقه. بناءً عليه، فمن المناسب تخصيص بحث في تطور الإنشاء موضوعاً للدراسة وأداةً للتحليل في الفقه وأصوله ورصد الانتقال منه إلى مفهوم الاعتبار وأحكامه وتطبيقاته. وذلك بما يؤسس للمقارنة والمقابلة مع ما يعادلها من مباحث الأفعال الكلامية في فلسفة اللسان واللسانيات، وصولاً إلى ما هو عليه اليوم مما يتجاوز ذلك ليصل إلى مستوى البحث الفلسفي الذي يعادل

---

[3] فقد كان كتاب ابن الحاجب في أصول الفقه ضمن المنهج الدراسي لطلاب هذه المدرسة إلى القرن العاشر.

[4] وهذا في مبادئ التوسع في الكتب الفقهية. ولعل مبدؤها كتاب المبسوط للشيخ الطوسي. وقد دعا التشابه في فقهه مع الفقه الشافعي أن يدرج اسمه أحياناً ضمن فقهاء الشافعية. وقد حصل مثل ذلك بالنسبة للكلام حيث أُدرج اسم الشريف المرتضى ضمن متكلمي المعتزلة.

مباحث الفلسفة الاجتماعية وفلسفة العقل وما وراءهما. ونعتقد أن في الرصد التالي إظهاراً لحلقات أساسية لا يكتمل بدونها التأريخ للفكر الإنساني في هذه الميادين.

2. قد تبين مما سبق أن الحقبة من النصف الثاني من القرن الثاني – أي بدايات تدوين الفنون ونشوء الصناعات العلمية كالنحو والفقه والمنطق – إلى بداية النصف الثاني من القرن السادس تكاد تمثل مرحلة واحدة بالنسبة إلى نظرية الخبر والإنشاء. وهي مرحلة تتميز بعدم لحاظ ما يقابل الخبر مندرجاً تحت عنوان جامع، وباستعمال نادر لمصطلح "الإنشاء" في هذا السياق اختص به الفقهاء. وأن مشكلات عديدة قد ظهرت في علوم مختلفة، خصوصاً الفقه، استدعى حلُّها ملاحظةَ هذا التمييز خصوصاً بين استعمالين لنفس الصيغة (كصيغة الطلاق)، فكان استعمال مصطلح الإنشاء ناجعاً في حل تلك المشكلات بنحو واضح يقبل التفهيم.

هذا، وأن من أوائل النصف الثاني من القرن السادس إلى حوالي بداية القرن الثامن يمثل المرحلة التالية المتميزة بالتزايد في وتيرة ظهور اصطلاح "الإنشاء"، يقارنه الغلبة في استعمال "الخبر" – بديلاً عن "القول الجازم" لدى المناطقة و"الإفهام" و"الإعلام" لدى الفقهاء – مقابلاً لمصطلح الإنشاء. ويمثل أيضاً توجهاً إلى توحيد أرباب العلوم المختلفة لمصطلحات المفاهيم المشتركة، ومنها الخبر والإنشاء. كل ذلك تبلور في المرحلة الثالثة مع بداية القرن الثامن والمتّسمة بالتوسع في دراسة هذه النظرية، خصوصاً في علم البلاغة التقني ذي الأدوات العقلية والمنطقية والخاضع لنظر وأدوات أكابر المناطقة والمتكلمين، كالتفتازاني (ت 791هـ) والشريف الجرجاني (ت816هـ) وغيرهما. ومن ثمّ، أشربت نتاجات هذه الدراسات في صميم الممارسة الفقهية والأصولية لعامة المذاهب الإسلامية.

3. ففيما يلي سنقوم بتغطية إجمالية للفقه الجعفري من حيث موضوع الإنشاء في المراحل الثلاث المذكورة تمهيداً لما نراه مرحلة جديدة (رابعة أو خامسة) مبدؤها مدرسة الوحيد البهبهاني الفقهية الأصولية، فنركز النظر في نتاجاتها.

1.3. تعبّر بدايات التدوين الاجتهادي للكتب الفقهية لمتقدمي فقهاء الإمامية عن اتجاهين متنافرين. فاتجاه عبّر عنه ابن جنيد الإسكافي (المعاصر للكليني المتوفى 329هـ) ومعاصره ابن أبي عقيل العُماني، تَمَثّل في ممارسةٍ قَوِيَ فيها الاعتماد على إعمال الأدوات العقلية؛ والاتجاه الآخر عبّر عنه الصدوق (ت381 هـ) والمفيد (ت413هـ)، بدرجة أكثر اعتدالاً، تمثّل بعرض بيانات موجزة للأحكام الشرعية مستندة إلى النصوص الشرعية من دون أن يكون وراء تلك الاستنادات أي قدر معتدّ به من الاستدلال العقلي. ثم طوّر تلميذ المفيد الشريف المرتضى (ت436هـ)، فتلميذهما الشيخ الطوسي (ت460هـ) طرق إعمال الاستدلال والتفريع، وصولاً إلى استظهار أحكام غير منصوصة صراحة، والذي ربما كان أقصاه ما في كتاب **المبسوط** في الفقه للطوسي. هذا، وربما صحّ أن يقال إن كتب الفقه في هذه المرحلة كانت تخلو مما يمكن أن يعد تفريقاً بين الخبر والإنشاء، ما خلا القدر المتعلق بالتفرقة بين الخبر والإيقاع.

وأما مسألة الطلاق بالإيقاع المتلاحق – والتي نبهت إلى خصوصية الاستعمال الإنشائي للجملة ذات الصيغة الخبرية – فإنها لم تكن مقبولة أساساً في الفقه الأمامي. والحكم بعدم حدوث طلاق جديد بلفظة الطلاق اللاحقة بأختها حكمٌ مطلق، أراد الناطق به ما أراد. قال الشريف المرتضى في الناصريات "(المسألة الثانية والستون والمائة): "الطلاق لا يتبع الطلاق حتى يتخلل بينهما المراجعة في أحد القولين" هذا صحيح وهو الذي نذهب إليه"[5] (الشريف المرتضى أبي القاسم علي

[5] علامة التنصيص الخارجية تحيط بكلام المرتضى، والداخلية بالكتاب الذي يمثل كتابه تعليقاً عليه، وهو كتاب لجده لأمه **الناصر** من أئمة الزيدية .

بن الحسين الموسوي، **الناصريات**، ضمن كتاب **الجوامع الفقهية**، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط حجرية، 1404هـ، ص249).

نعم ربما لاحظوا جوانب أخرى ذات صلة. مثلاً في (الشريف المرتضى، **الانتصار**، ضمن كتاب **الجوامع الفقهية**، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط حجرية، 1404هـ، ص167س3) يناقش المرتضى في أن لفظة "الطلاق" هل هي لغوية ذات معنى واحد لدى أهل اللغة مسلمين وغيرهم أم هي لفظة شرعية لها معناها الخاص بحسب الشرع الإسلامي. فيقول "فإن قيل لفظة الطلاق شرعية، قلنا معاذ الله. هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب أهل اللغة، وإنما يتبعها أحكام شرعية لاتُعرف في اللغة". وهذا تمييز مبكر بين وظيفة القول الإنشائي في إيجاد الإنشاء من جهة ووظيفة المؤسسة الحقوقية والشرعية في ترتيب الآثار من جهة أخرى[6].

2.3. وعمد الشيخ الطوسي من جهته إلى تعريف البيع قبل ذكر أحكامه، وهو أمر لم يكن متعارفاً في الكتب الفقهية لذلك الزمان، فلم نجد شيئاً من ذلك لدى معاصره الفقيه الشافعي الكبير أبي إسحق الشيرازي مثلاً. فأما تعريفه فكان "انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره...بعوض مقدّر على وجه التراضي" (**المبسوط في فقه الإمامية**، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، صححه وعلق عليه السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، ج2ص76). فالتركيز ههنا على الانتقال. غير أن تلميذه أبي الصلاح الحلبي المتوفى قبله (ت 447 هـ) قد سبق إلى تعريفه بالعقد فقال "إنه عقد يقتضي استحقاق التصرف في المبيع والثمن..."

6 للمرتضى مباحث عالية في حقيقة الخطاب وفي باب الأمر من أبواب أصول الفقه تتصل بنظرية الأفعال الكلامية، أوردها في كتابه الأصولي (الشريف المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق ونشر اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق(ع) بقم،1429هـ، صص 58-64). وقد قرر في مقدمة كتابه "استبداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم". ولعل من تلك الكتب كتاب **المعتمد** المشهور لمعاصره المعتزلي أبي الحسين البصري (توفي كلاهما سنة436هـ)، وبيان خصوصيات آراء المرتضي في الأمر وفي غيره مما يتصل بالأفعال الكلامية يتطلب مجالاً آخر.

(**الكافي في الفقه،** أبي الصلاح الحلبي (ت 447 هـ)**،** تحقيق رضا أستادي، ص352). وهذا التفات مبكر لاتحاد العقد (قول) مع البيع (معاملة). وهو ممهّد للنظر في كون القول بما هو عقد ليس هو بنفسه القول بما هو لفظ، ثم معالجة هذه الأحجية بالتمييز بين القول وبين المتضمّن فيه أو اللازم له المترتب عليه. وتابعه ابن حمزة الطوسي (من القرن السادس هـ) فعرّفه بـ "عقد على انتقال عين مملوكة..." (**الوسيلة إلى نيل الفضيلة،** تحقيق الشيخ محمد حسون، مكتبة المرعشي، قم، 1408هـ، ص236).

3.3. وأما بالنسبة إلى الإخبار والإنشاء كأفعال أو الخبر والإنشاء كصيغ ذات صلة بالبيع وعامة العقود فلعل من أوائل من تعرض لها ابن إدريس الحلي (ت598هـ) المعاصر للكاساني والفخر الرازي. ففي كتابه (**السرائر،** محمد بن منصور الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، دت، ج2ص240) يتابع الشيخَ الطوسيَ في تعريفه للبيع باعتباره انتقالاً وفي إهماله ذكر العقد فيه. ثم، كمثل الشيخ الطوسي وغيره، نجده يشترط التلفظ بصيغتي الإيجاب والقبول لكي يتم البيع. ثم يبين شروط هذا التلفظ "...إذا قال البايع "تشتري مني هذا بألف" أو "أبيعك هذا بألف" أو "اشتر مني هذا بألف" فقال المشتري "اشتريت" أو "قبلت" لم يصح البيع ولم ينعقد، إلا أن يأتي البايع بلفظ الإخبار والإيجاب[7] دون لفظ الاستفهام والأمر. وهو قوله "بعتك" فيقول المشتري "اشتريت" أو "قبلت" "(**السرائر،** ج2، ص250). وفي باب النكاح: "لابد أن يأتي بلفظ الإخبار في الإيجاب، ولا يجوز أن يأتي بلفظ الأمر أو الاستفهام..." (**السرائر،** ج2ص574) فلاحَظ الصيغة مميّزاً الخبرية عن غيرها، وأما لزوم التلفظ بها بقصد الإنشاء لا الإخبار فلم يركز عليه بل اكتفى بوضوحه من

[7] جعل الخبر والإيجاب فئة واحدة مقابلة للاستفهام والأمر ينبني إما على ملاحظة الصيغة دون الفعل الكلامي المؤدى بها، وإما على ملاحظة التفسير **الأحنافي** لكيفية عمل الإيقاعات، حيث يترتب الإنشاء على الإخبار، وهي النظرية التي لا يزال يتمسك بها، أو بمماثل لها، جون سيرل.

تعبيره عن هذا التلفظ بـ **الإيجاب،** الذي هو ما يصدر من الطرف المبادر في إجراء العقد ويكون المتعقب له هو **القبول** الصادر من الطرف الآخر. فكلاهما إنشاء تماماً كـ **الإيقاع،** لكن الإيقاع إنشاء يصدر في المعاملة ذات الطرف الواحد، وبه تتم؛ أما ما استدعى إيجاباً وقبولاً لكي يتم فيسمى **عقداً**. والحق، كما هو معلوم، أن الإنشاء ليس هو نفس الإيجاب، بل الإيجاب والقبول والإيقاع كلها من مصاديقه[8]، كما أن الأمر والاستفهام تمثل نوعاً آخر من مصاديقه. وتجريد الإنشاء من مصاديقه وفرزه مستقلاً عنها يمثل، كما ذكرنا، مرحلة متقدمة تعاصَرَت مبادئها مع ابن إدريس لكنه لم يستعملها في مثل هذا المورد المناسب. على أن ما ذكرناه من وجود فهم منتشر، كما نقلناه عن الفخر الرازي في أصوله، حاصله أن صيغ العقود تؤدي دورها الإنشائي مع بقائها على مضمونها الخبري ربما كان موضع قبول لدى ابن إدريس وعلى أساسه كان تأكيده على (الصيغة) الخبرية بغرض استبعاد مثل الاستفهامية والأمرية لا غير.

4.3. ومن ثمّ نجد تلميذ تلميذه المحقق الحلي (ت 676) في كل من شرايع الإسلام والمختصر النافع قد استوعب جملة التطورات المتعلقة بما نحن فيه.

فأولاً، نجده قد استعمل لفظة الإنشاء بمعناها المصطلح. فبإزاء التعبير الملتبس لابن إدريس نجده يعبر في بيانه لنفس المسألة هكذا "والعبارةُ عن الإيجاب لفظان: "زوجتك" و"أنكحتك"...والقبول أن يقول "قبلت التزويج"...ولابد من وقوعهما [أي الإيجاب والقبول] بلفظ الماضي الدالِّ على صريح الإنشاء..." (**شرايع الإسلام،** أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقق الحلي)، تحقيق وتعليق عبد الحسين بقّال، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان،1373هـ ش، ج2ص217)

---

[8] بل ربما كان الأصح أن هذه أركان العقد ليس إلا، فمن جاء بالعبارة خبرية لا إنشائية قاصدا الإيجاب فقد وقع منه الإيجاب لكنه وقع باطلاً. فالإيجاب في نفسه شيء وتحقيقه إنشاءً شيء آخر. وكذلك القبول والإيقاع.

وثانياً، نجده قد لاحظ الفرق بين الصيغة والقصد، ليس فقط فيما كانت صيغة خبرية واستعملت في الإنشاء، كما في "بعت" و"زوّجت"؛ بل حتى "لو أتى بلفظ الأمر وقصد الإنشاء كقوله "زوّجنيها" فقال [ولي المرأة] "زوّجتك"، قيل يصح" (شرايع الإسلام، ج2ص217).

1.4.3. **ملاحظة**: لا يخفى أن في هذه العبارة لفظ "الإنشاء" لم يشمل "الأمر" بل وقع مقابلاً له وقوعَه مقابل "الخبر". وهذا يتوافق مع القسمة الثلاثية، إما على صورة: (خبر، تنبيه، طلب) على أن تندرج صيغ العقود تحت التنبيهات (كما صنعه الرضي الأسترابادي المعاصر للمحقق الحلي وساكن النجف في "شرح الكافية" في النحو، وصنعه أيضاً القطب الرازي القريب من تلك المدرسة بعد عقود في "شرح المطالع" في المنطق، وآخرون)؛ أو على صورة: (خبر، إنشاء، طلب) على أن تكون التنبيهات ضمن الإنشاءات في عَرْض صيغ العقود؛ أو القسمة الرباعية (خبر، إنشاء، تنبيه، طلب)، وهو الأوفق بمسلك الغربيين المعاصرين.

لاحظ أيضاً أنه بناءً على بعض هذه التقسيمات لا يشمل الإنشاءُ كلَّ ما قابل الخبر، وبناءً على التقسيم المشهور هو شاملها. ففي مثل هذه الحالات يمكن أن يُلتجأ إلى طريقة القدماء في التفرقة بين هذين المعنيين للإنشاء المتفاوتين سعة وضيقاً، فيقال عن الإنشاء الأول "الإنشاء بالمعنى الأخصّ"، وعن الثاني "الإنشاء بالمعنى الأعم"[9].

وثالثاً، في كتابه المختصر النافع – التالي لكتاب الشرايع والملخِّص له – عرَّف البيع هكذا "...هو الإيجاب والقبول اللذان تنتقل بهما العين..." (**المختصر النافع**، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي، مؤسسة المطبوعات الديني، دت،

[9] وبتعبيرات حديثة يقال بالمعنى الضيق وبالمعنى الواسع.

ص118) ولم يعمد إلى تعريفٍ مُناظرٍ للنكاح، كما أنه أهمل تعريفه في الشرايع مع أنه الكتاب الأوسع[10].

وهو بهذا التعريف قد أعاد إحياء مسلك أبي الصلاح وابن حمزة السابق ذكره. لكن، مع تحليله "العقد" المذكور هناك وإرجاعه إلى جزئيه "الإيجاب" و"القبول". فهو في النهاية قد جعل البيع فعلاً للبائع لا نتيجة لفعله، كما كان الحال لدى من عدّه انتقالاً. وتعريف البيع بالمركب من فعلين سيكون موضع نقاش من قبل الفقهاء اللاحقين من جهة أن البائع يصدر منه أحد الفعلين – الإيجاب- وبه يسمى بائعاً فما دخل الفعل الثاني في تكوين البيع؟ وهلاّ عُدّ الإيجاب هو البيع والقبول شرط نفاذه؟

2.4.3. ملاحظة: البيع الذي هو فعل يجريه المتكلم هو المعنى المصدري لكلمة "بيع"، أما الذي هو انتقال للثمن والمثمن، والذي هو أثر مترتب على المعنى الأول، فهو المعنى الاسم مصدري وحاصل المصدر. فلفظ "البيع" يصدق على كلا المعنيين. لكن الشأن أنه أيهما هو موضوع الدراسة الفقهية والحقوقية؟ الظاهر أنه الأول. وأما بالنسبة لدراسة الأفعال الكلامية فالموضوع بلا شك هو المعنى الأول[11]. فالتحول إليه يمهد لازدهار البحث المتعلق بالأفعال الكلامية.

ورابعاً، قد عرّف عقد البيع في الشرائع بأنه "اللفظ الدالّ على نقل الملك..." (الشرائع، ج2ص7) واستعمال "دالٍّ" هنا على النهج المعهود في تلك الأزمنة من كون الألفاظ دالة على معانيها، إمّا بالدلالة الأولية أو بغيرها، وكون "النقل (بالمعنى المصدري)" هو معنى من المعاني من شأنه أن توضع بإزائه بعض الألفاظ أو تستعمل فيه ألفاظ لم توضع بإزائه أصالةً. وهذا أيضاً سيكون موضع مناقشة بشكل أو بآخر، فإن استعمال هذه الصيغة إخباراً عن حدوث نقل الملك ليس

[10] نعم هو عرّف عقد البيع كما سيأتي.
[11] والمعنى الثاني هو الذي يركز عليه الباحث في الجهات الأونطولوجية، وهي مصاديق **الاعتبار** و**الوضع**.

بيعاً، بينما اللفظ المستعمل للإخبار هو لفظٌ دالٌّ على نقل الملك. وبعبارة أخرى، قديقال: هناك دلالتان للمعنى الواحد - خبرية وإنشائية — فيكون العقد هو "اللفظ الدالّ بالدلالة الإنشائية"؛ وقد يقال: هناك دلالة واحدة وغرضان (داعيان) بحيث إن الإنشائية لا تتحقق من مجرد الدلالة المشتركة، بل لابد من إتمامها بالغرض المختص. وكل هذا لما يتم تمييزه، ولا وضع الاصطلاحات المناسبة له في زمان المحقق، بل ولا بعده حتى أمد طويل.

5.3. ثم إن العلامة الحلي (ت726هـ) - تلميذ المحقق الحلي - نقل في (**مختلف الشيعة**، أبي منصور الحسن بن يوسف الأسدي (العلامة الحلي)، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ، ج5ص51: الفصل الرابع: عقد البيع وشرائطه) تعريف الشيخ الطوسي - أي الانتقال - وتعريف ابن حمزة - أي العقد على الانتقال - فرجّح الثاني. أي أنه وافق أستاذه، مع ملاحظة تفصيل الأستاذ ما كان أجمله ابن حمزة كما مرّ.

6.3. قد مرّ أن القرنين الثامن والتاسع قد شهدا نضوج علم البلاغة كفنٍ تحليلي ذي أدوات منطقية وعقلية، وأن مبحث الخبر الإنشاء كان له سهم وافر من جهود البلاغيين التحليليين[12]. والمهم لدينا ههنا أن نشير إلى أن نتاج هذه الدراسات قد انعكس على علمي الفقه وأصوله، وأن نهتم خصوصاً بما يتعلق بالمعاملات من عقود وإيقاعات. ولنُعِد القول إن هذه المدرسة البلاغية قد امتازت بمشاركة أقطابها في جملة الفنون المتعارفة في ذلك الزمان، عقليّها ونقلّيها. فالتفتازاني، مثلاً، قد ألّف في أصول الفقه وعلم الكلام (على المسلك الأشعري المعادِ بناؤه على أصول الفلسفة المشائية، ربما من لدن الفخر الرازي) والمنطق والصَرف. وتلميذه الشريف

[12] وكنا قد غطينا قدراً من نتائج تلك الجهود في الفصل الثاني من نظرية الأفعال الكلامية، 1994،.

الجرجاني (ت816هـ) علق على جملة هذه الأعمال إلى تعليقات له على الشفاء وغيره.

ولعل من أهم امتيازات هذه المدرسة، التي صارت تُعرف بمدرسة شيراز[13]، التعمق في تحليل بنية المفاهيم والأفكار وما يوازي تلك البنية الذهنية في النظام التركيبي اللساني. حتى لربما جاز تشبيه هذه المدرسة بمدرسة الفلسفة التحليلية واللسانية المعاصرة في الغرب.

7.3. ثم في القرنين العاشر والحادي عشر، وقعت تطورات هامة في الحكمة الإسلامية، لعل عدُّها طفرة ليس من المبالغة، كان رائدها السيد محمد باقر الحسيني الأسترابادي (الميرداماد) المتوفى 1041هـ وتلميذه صدرالدين الشيرازي (الملاصدرا) المتوفى 1050هـ. وهذه المدرسة الفلسفية، إلى جانب استيراثها مدرسة شيراز، أحاطت بنتاج جملة ما سبقها من مدارس وفنون إسلامية عقلية ونقلية، حتى إنها استوعبت في نظرياتها ما يعرف بالعرفان النظري الذي أسسه الشيخ محي الدين ابن عربي[14]، فاستوعبت ذلك كله في نظام ومنهج فلسفي جديد متسق ومتوافق، إلى حد مقبول، مع أصول الاعتقادات الشرعية[15].

8.3. أخيراً، شهدت أخريات القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر انبعاثاً للمدرسة الفقهية الإمامية بعد طول ركود. وقد قاد هذا الانبعاث الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني (1205هـ). والذي كان إلى فقاهته العالية متعمقاً في العلوم العقلية، على ما تشهد به سيرته المشتملة على دراسته

---

[13] ويُفسر انتقال الشريف الجرجاني إلى شيراز ومن ثم امتداد سلسلة تلاميذه بالهدوء النسبي الذي اتسمت به تلك المنطقة في أزمنة الفوضى التي تبعت دخول المغول بلاد المسلمين. ولعل من أشهر أعلام هذه المدرسة السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي وجلال الدين الدواني.

[14] ولو أننا نجد بذور العرفان النظري وصياغاته التقنية الأولى لدى ابن سينا خصوصاً في أخريات الإشارات والتنبيهات.

[15] ولربما جاز أن يقال أن المجتمعات المرتبطة بهذه المدرسة إنما تستمد الأسس العقلية لبنائها الأيديولوجي من نتاجات هذه المدرسة.

للمعقول وتعليقه على متون كلامية[16]، ناهيك عن الطبيعة العقلية لمساهماته الأصيلة في البحث الأصولي، ومنهجه في ردّ المسلك الأخباري.

وقد امتازت هذه المدرسة، إضافة إلى استيعابها لنتاج الدراسات التحليلية اللسانية المشار إليها، بتوجه كثير من فقهائها صوب الصياغة الاستدلالية التركيبية لنتائجها الفقهية. فكان منهجها مما يصح أن يطلق عليه الفقه التحليلي الذي يحلل الموضوعات إلى أبسط المفاهيم، ومن ثم يقدم على دراسة خواص بسائطها وصولاً إلى خواص الموضوعات نفسها. كما يصح أن تشبّه طريقة صياغتها للنتائج، كما لدى الشيخ مرتضى الأنصاري أبرز أعلامها، بطريقة الاستنباط العقلي أخذاً من المسلمات الأولية.

16 أنظر المقدمة الموجزة في سيرته في (الوحيد البهبهاني (الأستاذ الأكبر)، **الفوائد الحائرية**، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي بقم، ط2، 1424هـ)

(1) مفهوم "الإنشاء" وأثره في فقه البيع

1. دخول "الإنشاء" في تعريف البيع

1.1. ذكر في الجواهر (كتاب التجارة) أن "في مصابيح العلامة [السيد مهدي] الطباطبائي [الملقب ببحرالعلوم (ت 1212هـ)] أن الأسدّ الأخصر تعريفه [البيع] بأنه إنشاء تمليك العين بِعِوَض..." (الشيخ محمد حسن النجفي (ت 1266هـ)، **جواهر الكلام (في شرح شرائع الإسلام للمحقق الحلي)**، بيروت: مؤسسة المرتضى العالمية ودار المؤرخ العربي، 1992، ج8ص106س29). وقد كان المحقق الشيخ علي بن الحسين الكركي (ت940هـ) قد قرب الأمر إذ عرّفه بـ"نقل الملك...بصيغة مخصوصة" (الجواهرج8ص105س19). فبعد أن كان يعرَّف بالعقد – أو بالإيجاب (والقبول)– ثم يشترط أن يكون ذلك العقد صادراً بطرفيه على وجه الإنشاء صار البيع الآن هو بعينه إنشاءً.

1.1.1. **تنبيه**: قد يقال إن كون البيع وأمثاله إنشاءً أمر متداول معلوم، فليس في هذا التعريف تطور جديد. لكننا نلفت إلى أن عامة ما كان متداولاً هو الكلام في الألفاظ وتصنيفها تارة بلحاظ الوضع والدلالة الأصلية وأخرى بلحاظ الاستعمال. وقد لاحظنا كيف اختُلِف في تعريف البيع بين الانتقال والنقل والعقد، (لاحظ أن للعقد ثلاثة معانٍ: الإجرائي، أي فعل العاقد؛ ونتاجه، أي العقد الذي أحدثه التعاقد؛ واللفظ المركب أو الصيغة المستعملة في التعاقد).

أمّا هذا التعريف فهو يحدد حقيقة فعل البيع بأنه فعلُ إنشاءٍ، فالإنشاء هنا ليس صفة لتركيب لفظي، بل هو عين فعل الفاعل. وحيث كان هذا الفعل، أي الإنشاء، لا يصدر إلا في ثوب من الألفاظ يمثل قولاً ما من الأقوال كان من يفعل الإنشاء إنما يفعله ضمن فعله القول؛ فكان الإنشاء، بعبارة أخرى، فعلاً متضمناً

في قول. وسيتبين فيما يلي أثر هذا التعديل، وربما جاز أن يقال إن هذا التعديل يعادل ما حصل لدى المعاصرين الغربيين من التحول من دراسة أصناف الجمل إلى دراسة أفعال المتكلمين. فلاحظ الترقي في تعريف البيع من "الانتقال"، إلى "النقل الذي أثره الانتقال"، إلى "العقد" الذي هو نفس النقل بمعنىً ظاهر والوسيلة إليه بمعنى أعمق، إلى "النقل بالصيغة" تخلصاً من مثل النقل المكاني وإشارةً إلى النقل الاعتباري، إلى "الإيجاب والقبول" تحليلاً للصيغة، وصولاً إلى "الإنشاء".

2.1.1. الخلاصة: إن لفظ "الإنشاء" بلغ في هذا التعريف غاية مداه من حيث دوره إذ صار فيه فعلاً من الأفعال بدلاً من كونه صفة لصيغة وجملة. وكذلك بلغ مداه من حيث جعْلِه لبّ المعاملة وحقيقتها بعد أن كان يعد ضمن شروطها الخارجة. فإذا تذكرت أن التعريف يكون بذكر الجنس الشامل للمعرَّف وغيره مقيداً بما يفصِّله ويخصصه بالمعنى المعرَّف فارزاً إياه عن ذلك الغير لوجدت أن "إنشاء" في هذا التعريف هو بمثابة جنس يشمل البيع وغيره، ثم يكون "التمليك بعوض..." بمثابة الفصل أو الخاصة التي تفرزه عن باقي الإنشاءات (التعاملية).

2.1. لم يعتن صاحب الجواهر ببيان مغزى إدخال "الإنشاء" في تعريف البيع، فوجّه مناقشته للتعريف من جهة سعته وضيقه، أي جامعيته لأفراد البيع ومانعيته عما عداها. أما إنشاء التمليك، الذي هو قسم من النقل الاعتباري، فقد سلّم به. ثم نبّه إلى "أن البيع كما يطلق على إنشاء التمليك المذكور فقد يطلق على فعل المشترى [المقابل لفعل البائع] وهو إنشاء التملّك لما ملّكه البائع" (الجواهر، ج8ص107س31). بل هو استساغ إنشائية المعاملات فأكثر من إدراجه اصطلاح الإنشاء في شرحه لكلمات الشرائع التي تكاد تخلو من هذه الكلام ما خلا موردين أو ثلاثة. مثال ذلك أنه في مسألة المعاطاة يذكر متن الشرائع "ولا يكفي التقابض من غير لفظٍ، وإن حصل من الأمارات ما يدل على إرادة البيع" (الجواهر،

ج8ص109)، أما شرحه ففيه "...وإن حصل من الأمارات ما يدل على إرادة إنشاء البيع" (الجواهر، ج8ص109س5).

فبنظر صاحب الجواهر إرادة البيع لا معنى لها إلا إنشاءه. على أن ما أراده صاحب الجواهر من عبارة الشرح هو أن المتقابضين المريدين للبيع بنفس القبض والإقباض ينشئ أحدهما الإيجاب والآخر القبول. ومن غير البيّن أن المحقق قد أراد هذا المعنى وتصوره بصراحته وتفصيله. وزعمُنا أنه بفضل الالتفات إلى إنشائية البيع كفعل لا كصيغة أمكن دراسة هذا النوع من التعامل وتصويره على ما في الجواهر.

3.1. أما الشيخ الأنصاري (ت1281هـ) فقد جعل من مصطلح الإنشاء ومن تحليلاته لمفهومه أداة أساسية لعامة دراسته للبيع، وسائر العقود، واستنباط أحكامه. وبذلك عاد الالتفات إلى إنشائية التقابض – على ما صوره صاحب الجواهر – التفاتاً فرعياً واحداً من جملة كثرة من نظائره ومما هو أكثر عمقاً.

فهو تابع صاحب الجواهر في تصنيفه الكلي لتعريفات البيع (انتقال، نقل، عقد)، كما إنه لم يغفل نقد تلك التعريفات من حيث الجامعية والمانعية على النحو المتعارف. غير أنه تعدى ذلك إلى نقدها من حيث اتساقها مع إنشائية البيع. فبالنسبة إلى تعريفه بـ"الإيجاب والقبول الدالين على الانتقال" والذي هو تفصيل تعريفه بـ"العقد الدال..." نجده ينقده بما بيانه كذا:

إن الإيجاب والقبول من الألفاظ

الألفاظ موجودات مادية

الموجودات المادية لا توجد بالإنشاء

لكن البيع يوجد بالإنشاء

إذن، البيع ليس الإيجاب والقبول.

وعبارته "... البيع من مقولة المعنى دون اللفظ – مجرداً [كان اللفظ] أو بشرط المعنى – وإلا لم يُعقل إنشاؤه [أي البيع] باللفظ..." (الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، طبعة إسماعيليان، 1376ش، ج1ص237س10).

وبالاستناد إلى نفس الخاصية، أي تحقق وجوده بالإنشاء، يُرَد التعريف بأنه"نقل العين بالصيغة المخصوصة"، فالصيغة ههنا لفظ – أي أمر مادي لا يمكن إنشاؤه باللفظ – وحيث كانت الصيغة جزءاً من البيع بحسب هذا التعريف صار البيع المركب منها مما لا يمكن إنشاؤه باللفظ، وهو باطل (قارن المكاسب ص237س11–14).[17]

ثم هو اختار متابعة بحر العلوم في إدراج الإنشاء في صلب مفهوم البيع فجعل الأَوْلى في تعريفه أنه "إنشاء تمليك عين بمال" (المكاسب ص237س18)

4.1. على أن تلكم المقاربة الجديدة لم تلق قبولاً من كبار المعلقين على الشيخ. فأجمعوا، أو كادوا، على لزوم حذف "الإنشاء" من التعريف بحجج متفاوتة. يهمنا منها ما انبنى على خواص الإنشاء، وهي حجة استفادوها منه نفسه: فالبيع، وهو المعرَّف، يقبل الإنشاء، لكن إنشاء التمليك، الذي هو المعرِّف، لا يقبله. لإن الإنشاء لا يوجد بإنشاء يتقدمه.

فالآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت1329هـ) بيّن "إن إنشاء التمليك لا يُعقل إنشاؤه، وما يقبل هذا الطور من الوجود [أي الوجود الإنشائي] وسائر أطواره [أي أطوار الوجود] هو التمليك. فيُتصوّر تارة [ليكون في طور الوجود الذهني] ويُنشأ أخرى [فيكون في طور الوجود الإنشائي]، ويوجد في الخارج ثالثة [فيكون في طور الوجود الخارجي]" (المولى محمد كاظم (الآخوند) الخراساني،

---

[17] كون البيع من مقولة المعنى هو في مقابل كونه من مقولة اللفظ من جهة مادية اللفظ وعدم مادية البيع. وهذا من مبادئ الانسياق إلى معنى الاعتبار. وعدم إمكان إنشاء وإيجاد اللفظ باللفظ هو من أهم خواص ما هو مادي (ومن ثم ما هو واقعي) مقابل ما هو اعتباري. فههنا تقسيم قديم يقابل فيه بين اللفظ والمعنى، وتبعاً بين المادي والمعنوي. الأمر الذي تطور بعد عقود في صورة تقابل بين الواقعي (الشامل للمادي والمجرد) مقابل الاعتباري.

حاشية كتاب المكاسب، صححه السيد مهدي شمس الدين، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1406هـ، ص6س1)

على أن السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت 1337هـ؛ وسنشير إليه بـ السيد اليزدي) من المعلقين قد ترفق، فلم يُشهِر حجة عدم جواز إيجاد الإنشاء بالإنشاء. بل نظر في موقع "الإنشاء" من التعريف - والذي هو بمثابة الجنس من الحدّ - فرجّح تعديل التعريف ليكون "تمليكٌ إنشائي" (السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **حاشية المكاسب**، إسماعيليان: قم، 1378هـ، ص59س36)، أي أنه جعل التمليك بمثابة الجنس ثم جعل الإنشائية قيداً يتميز بها ما يكون بيعاً من أقسام التمليك. غير أنه رجّح ما صنعه عامة المعلقين من حذف "الإنشاء" من التعريف اكتفاءً بلفظة "التمليك" بناءً على أن من يقدم على التمليك فإنه إنما يفعل ذلك بواسطة إقدامه على الإنشاء، أي أن التمليك لا يكون إلا إنشائياً. فقيد إنشائي يفيد التكرار. (قارن ص59س31).

لاحظ أن القول بأن الإنشائية هي قيد أو تكييف للتمليك يستلزم اعتبار التمليك ذا كيفيات منها إنشائية ومنها غيرها، وإن البيع إنما هو ذلك التمليك المكيّف بالإنشائية. وعليه فالارتضاء بحذف لفظة الإنشاء التكييفية لا يبدو متسقاً مع هذا القول. على أن السيد اليزدي قد حاول تدارُك ذلك بأن جعل "التمليك" متضمناً في معناه الكيفية الإنشائية. وهذا يخالف أن للتمليك كيفيات غير إنشائية بل مقابلة للإنشائية.

هذا، ونظير هذه المناقشة وارد على كلام الآخوند، فإن تعبير "الطور" و"الأطوار" لديه معادل لـ " الكيفية" و"الكيفيات" فيما مرّ.

ويبدو أن نظير هذه الملاحظة قد أورده المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني (ت 1361هـ) - تلميذ الآخوند الخراساني - على أستاذه. حيث إنه **أولاً**، بيّن

رأيه الموافق لرأي أستاذه في قبول التمليك للأطوار المختلفة، فقال "...البيع كنفس التمليك له نحوان[18] [أي طوران] من الوجود: إنشائي...وحقيقي [أي خارجي] ..."(محمد حسين الإصفهاني، **حاشية المكاسب**، مجمع الذخائر الإسلامية قم، 1363هـ، ص15 س34)، ليستنتج أنه "لا اختصاص لـ [لفظ] البيع بالتمليك الإنشائي" (ص15 س35)، وهذا ردّ لتعريف الشيخ الأنصاري الذي عرّف البيع بإنشاء التمليك. **ثانياً**، يستدرك أن الغرض من التعريف إخراج معنى آخر من التمليك "فالتمليك بمعنى جعل شخص مستولياً على شيء خارجاً [بأن يوضع المال في كيسه] ...ليس من البيع" (ص15 س36)، فحيث كان لفظ التمليك وحده لا يكفي لمانعية التعريف عن مثل هذا النوع من التمليك احتيج إلى إدخال "الإنشاء" ليعلم أن المراد من البيع هو "[ذلك] المعنى الذي يحصل بالتسبب إليه بإنشائه"(ص15 س 36).

مناقشة: لاحظ، **أولاً**، التطابق في المضمون بين هذا الكلام وما مر من كلام السيد اليزدي، فكلاهما يشير إلى فائدة "الإنشاء" في الاحتراز من مثل الاستيلاء الخارجي. ودعوى السيد اليزدي أن لفظة "التمليك" تتضمن ما يكفي لهذا الاحتراز ويغني عن "الإنشاء" قد لا تكون سديدة، إذ لو كان كذلك لما وجدنا تفاوتاً بين تسمية دسّ المال في كيس الطرف بيعاً وتسميته تمليكاً؛ والحال أن تسمية ذلك بيعاً أصعب بكثير من تسميته تمليكاً. و، **ثانياً**، قولهم إن "البيع" يشمل كلاً من التمليك الإنشائي والتمليك الحقيقي هو قول موهم. فالمراد من التمليك الحقيقي ليس ما يكون في عرض التمليك الإنشائي وليس هو مقابلاً للتمليك الاعتباري، بل هو في طول التمليك الإنشائي. فعند هؤلاء الفقهاء يتحقق التمليك الإنشائي بمجرد صحة الإنشاء في حد نفسه، فإذا تحققت باقي

[18] وهو أهمل النحو أو الطور الذهني الذي ذكره الآخوند اتكالاً على ذكره قبل ذلك بسطور.

شروط صحة المعاملة المعتبرة في الشرع تحقق التمليك الحقيقي مترتباً على التمليك الإنشائي وفي طوله. و، **ثالثاً**، إن مسألة كون التمليك يتحقق بالإنشاء بينما الإنشاء لا يتحقق بالإنشاء تُناظر مسألة مشهورة في الفلسفة. حيث يقال إن الماهية تتحقق بالوجود (الإيجاد) لكن الوجود (الإيجاد) لا يتحقق بالإيجاد. والجواب هناك أن الوجود (الإيجاد) يتحقق بنفسه لا بوجود زائد عليه (أو بإيجاد يسبقه). فليكن الجواب هنا مناظراً للجواب هناك. فالإنشاء يتحقق بنفسه لا بإنشاء سابق عليه.

وهذا التناظر ينبّه إلى ما صرحوا به لاحقاً من أن الإنشاء **إيجاد اعتباري** كما أن الإيجاد **إنشاء حقيقي**. وقد لفت السيد اليزدي إلى هذا الأمر، فبيّن في معرض مناقشته في إمكانية تعليق الإنشاء – مثل "إن جاء زيد فقد بعت السيارة" – "كما أنه لا يمكن الإيجاد التكويني معلقاً فكذا الإيجاد الإنشائي ... وأما المنشأ فيمكن أن يكون معلقاً...بأن يُنشِئ الملكية على تقدير كذا. وهذا هو الفارق بين الإيجاد التكويني والتشريعي، حيث إن التعليق [في التكويني] غير متصور في المنشأ أيضاً ...، بخلاف التشريعي [فالتعليق في المنشأ متصور فيه]، والسر أن الموجود[19] فيه [التشريعي] اعتباري بخلاف [الموجود] في التكويني" (ص91). فالتعليق تارة لنفس إنشاء بيع السيارة:

إذا جاء زيد فإنه (أنشئ (أو ينشأ) انتقال ملكية السيارة)

حيث الإنشاء يقع تالياً في الشرطية (معلّقاً على مجيء زيد)، وهذا غير مقبول، إذ لا رابط تكوينياً بين مجيء زيد وإنشاء البيع[20]؛ وتارة يكون التعليق للمُنشأ:

أنشئ (إذا جاء زيد فسيارتي مباعة)

---

[19] أي الموجَد. فالإيجاد التشريعي يوجد به أمر اعتباري، أما الإيجاد الحقيقي فيوجد به أمر حقيقي. والأمور الحقيقية مرهونة بعللها التكوينية، أما الأمور التشريعية فهي مرهونة بإرادة أهل التشريع والاعتبار.

[20] نعم يصح هذا على وجه الالتزام بأن يقع إنشاء البيع منجزاً بعد مجيء زيد. وهذا خارج عن محل الكلام.

فهو أنشأ منجزاً (البيع المعلّق). وفي الأولى أنشأ معلّقاً (البيع المنجّز).

والجواز ههنا ليس بمعنى الحكم الشرعي، بل بمعنى الإمكانية النظرية، أي عدم كون الأمر محالاً في نفسه، وبالتالي فقد تعترف به شريعة أو نظام حقوقي وقد لا تعترف به أخرى. وهذا ظاهر في مسائل الطلاق المعلّق الذي يمكن تفسيره بأنه تعليق للمُنشأ (البينونة) لا الإنشاء نفسه. فهذا ممكن في ذاته، وأما ترتيب الأثر عليه والاعتراف به فهو حكم تشريعي راجع إلى النظام التشريعي.

ولعلك تجد أن رأي الشيخ الأنصاري يبقى، بعد هذه المناقشة، أقوم من آراء معلقيه. وعلى أية حال، فمهما يكن من أمر إدخال الإنشاء في صميم تعريف البيع من حيث متانة التعريف وسلامته فإنه من المنظور التطوري التاريخي لمفهوم الإنشاء – خصوصاً الإيقاعي– وما يتبعه من مفاهيم نجد هذا الإدخال وهذه المناقشة الناظرة إلى نفس الإنشاء وخواصه والمتخذة إيّاه موضوعاً مستقلاً تمثل منطلقاً لمرحلة جديدة من البحث الفلسفي على هامش البحث الفقهي ومن ثم الأصولي. حيث تتبين ملامح النظرية العامة للإنشاء كموضوع مستقل يكون البيع بل المعاملات بعمومها مجرد فرع من فروعه. كما سنبينه.

مسألة: هل المراد من "إنشاء تمليك عين بمال" أن يكون المنشأ هو التمليك المقابَل بالمال، أم المنشأ هو التمليك والمال مقابل لهذا الإنشاء. أي هل التعريف: إنشاء (تمليك عين بمال)، أم هو: (إنشاء تمليك عين) بمال؟

2.1. مفهوم المعاطاة وأحكامها في ضوء "الإنشاء"

0.2.1. من أدهى مسائل فقه البيع وعامة المعاملات، مسألة المعاطاة. وتتحقق بالنسبة إلى البيع بتبادل المتعاملَيْن البضاعة والثمن دون إجراء أية صيغة بينهما. وهو التعامل الغالب بين الناس في عامة المجتمعات، خصوصاً في غير الأمور ذات الخطر (أي الثمينة).

وللمعاطاة – التي يمثل ما ذكرناه توّاً أبرز مصاديقها – طرفان:

الأول، أن يقع بينهما تلافظ ما، دون أن يرقى إلى مرتبة الصيغة أو الصيغ المتعارفة في العقود. كأن يقول "أعطني كذا" مادّاً يده بالمال ويعطيه الطرف الآخر قائلاً "هاك". وهذا الطرف أقرب إلى البيع المتعارف من ذلك المصداق الأبرز.

الثاني، ما لم يقع فيه تعامل مباشر بين المالكين. ومثاله اليوم أخذ زجاجة المرطبات من الماكنة، حيث يتمثل أحد الطرفين بهذه الماكنة غير ذات الإرادة والقصد. وفي الأزمنة الماضية كان يُمثّل لهذه الصورة بترك الطرف الغائب وعاءً يضع فيه الحاضر ثمن ما يأخذه مما يملكه الغائب[21]. وهذا الطرف في غاية البعد عن البيع المتعارف حتى لربما اعتبر خارجاً عن المعاطاة كذلك.

ملاحظة: يقرب من الطرف الأول ما لو أتي الطرفان بفعلٍ من الأفعال قاصدَيْن به إنشاء البيع كأن يتصافحا أو يتصافقا، أو أن يتعاملا بالإشارة، كما هو المعروف في الفقه من قبول ذلك من خصوص الأخرس بلا خلاف، ووقوع الكلام فيه بالنسبة إلى غيره. وقريب من هذه الصور وأدقّ منها ما لو قصدا إنشاء الإيجاب والقبول بنفس فِعْلَي الإقباض والقبض، إما صراحة وإما ضمناً وارتكازاً. وهذه الصورة الأدق هي مركز كلام الفقهاء التالي في المعاطاة.

فلننظر في تأثير الالتفات إلى الإنشاء في تجديد التصوير الفقهي للمعاطاة، ومن ثم في طريقة الاستدلال على حكمها الشرعي. أي بيان تأثير هذه النظرية، ذات الطابع الفلسفي، في تطور الحكم الفقهي.

1.2.1. من أجلى ما قد يعبر عن مدى التفاوت في تصوير المعاطاة بين من تشرّب نظرية الإنشاء وسواه المقابلةُ بين ما ورد في المجلة العدلية الحاكية عن خلاصة الفقه

---

[21] ويشترط أن يكون الطرف غير الحاضر قد أعدّ الوعاء (أو الماكنة) لهذا الغرض. وربما شُك في بقاء تلك الإرادة بعد العلم بحدوثها قبل أيامٍ مثلاً. ولعل هذا الشك لا يخرج المسألة عن المعاطاة ما لم تُعدَّ خارجة من دونه.

الحنفي من جهة وتعليقة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء النجفي (ت 1373هـ/ 1954م) ممثلاً للمدرسة النجفية في تعليقه على المجلة من جهة أخرى.

ففي تحرير المجلة العدلية (محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **تحرير المجلة**، النجف الأشرف: المكتبة المرتضوية، 1361هـ، ج1 ص152) ينقل نص المجلة كما يلي"(مادة 175) حيث إن القصد الأصلي من الإيجاب والقبول هو تراضي الطرفين فينعقد البيع بالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي، ويسمى هذا بيع التعاطي. مثال ذلك، أن يعطي المشترى الخباز مقداراً من الدراهم فيعطيه مقداراً من الخبز بدون إيجاب وقبول، وأن يعطي المشتري الثمن للبائع ويأخذ السلعة ويسكت البائع [سكوتاً دالاً على الرضا]"[22].

ولاحظ عليه الشيخ آل كاشف الغطاء أن في هذه العبارة "نوع من التسامح حيث جعل القصد الأصلي من العقد – أي الإيجاب والقبول – هو التراضي. مع أن الرضا والتراضي إذن وإباحة، وهو غير ما هو المقصود بالعقود. فإن المهم فيها إنشاء التمليك والمبادلة. والرضا بتصرف الغير في ملكك معنىً وجعلُ مالِكَ ملكاً للغير معنىً آخر" (ج1ص152).

ثم جعل كاشف الغطاء للمعاطاة قسمين: **الأول** "هي التي يقصد بها [أي بنفس المعاطاة] إنشاء البيع والتمليك"، **والآخر** "التي يراد بها الرضا وإباحة التصرف وحلّية الانتفاع". فالقسم الأول هو محل البحث الفقهي وأنه يتحقق به البيع وتترتب عليه أحكامه أو لا. ولا يُتوهمن أن المراد من هذا القسم الإنشائي من المعاطاة ما هو مثل الإنشاء بالإشارة، على نحو ما ذكر بشأن معاملات الأخرس. فإشارة الأخرس فعل مستقل، يأتي به صاحبه ثم من بعد تمامه يُقدِم على فعل لاحق هو التعاطي من باب ترتيب أثَرِ ما تنجّز من قبل، فيعطي شيئاً صار ملكاً

---

[22] ونظيره ما في **الموسوعة الفقهية**، الصادرة عن وزارة الأوقاف بدولة الكويت، والممثلة لخلاصة المذاهب الأربعة. فانظر (مادة تعاطي)، ج12 ص198.

لعميله ويأخذ منه ما صار ملكاً له. أما ما نحن فيه فليس هو إلا فعل واحد هو المعاطاة.

هذا ثمّ يبين تحقق العقد بالمعاطاة عند القصد وعدم تحققه عند عدمه: "كما أنك إذا قلت لشخص "هذه العين لك" تارة تريد إخباره بأنها له، وتارة تريد إنشاء تمليكها له، فكذلك إذا دفعتها له وأنت ساكت قد تريد أن دفعها إليه من جهة أنها ملكه...وتارة تريد إنشاء أنها له فتكون من ماله الجديد. فهذا [الدفع] عقد والتزام حتمي، ولكنه فعلي لا قولي" (ج1ص153).

لاحظ أنه لو وضعت "من جهة أنك ترضى بتصرفه فيها" موضع "من جهة أنها ملكه" لحصلت على القسم الثاني (الآخر) من المعاطاة الذي اعتبره الشيخ هو المراد من (مادة 175) من المجلة عاداً إياه غريباً عن بحث البيع.

3.2.1. لعل أوائل بروز تصوير المعاطاة على أنها إنشاء فعلي (مقابل الإنشاء القولي بالصيغة) كان على يد صاحب الجواهر (أو بعض من قارب عصره). وقد يظهر ذلك من البيان المزجي التالي لصاحب الجواهر شرحاً لكتاب شرائع الإسلام. (حيث ما بين القوسين مغمّقاً هو كلام الشرائع وما عداه كلام الجواهر):

"... (**لا يكفي**) في حصول العقد (**التقابض**) ولا غيره من الأفعال التي لا فرق بين ما ورد النهي عن العقد بها –كالمنابذة واللمس ورمي الحصاة – وغيرها في عدم الاكتفاء بها في العقد (**من غير لفظ، وإن حصل من الأمارات ما يدل على إرادة**) إنشاء (**البيع...**)"(الجواهر، ج8ص109س3–5)

وعبارة المحقق الحلي لا تدل على أكثر من عدم كفاية التقابض من غير لفظ في انعقاد البيع ولو ظهر من الأمارات ما يدل على إرادة المتعاطيين للبيع. أمّا أن يكونا قد أرادا إنشاء البيع من فعل التعاطي فهو مما لا دلالة صريحة لعبارته عليه. نعم تمتاز عبارة المحقق عن عبارة المجلة بأن عبارة المجلة تكلمت عن الرضا ولم تبين

متعلّقه، أهو التصرّف أم التملك، وإن كنا نرى أن الكاتب قصد التملك. أما عبارة المحقق فقد تكلمت عن الإرادة وجعلت متعلقها البيع، فذكرته صريحاً. وأين الرضا الأقرب إلى الإنفعال والمسايرة دونما مسئولية من الإرادة الواقعة في طرف الفعل والإقدام والمسئولية.

هذا، أما صاحب الجواهر فقد زاد بين "إرادة" ومتعلقها – "البيع" – لفظة "إنشاء"، ليصير "إنشاء البيع" هو متعلق الإرادة ويصير فعل المتعاطيين مقروناً بإرادة إنشاء البيع، فيكون الإنشاء حاصلاً بنفس ذلك الفعل، أي التعاطي. فتكون فتواه عدم جواز إنشاء البيع بالتعاطي، ولا بغيره من الأفعال. أي عدم ترتب الأثر على الإنشاء الفعلي.

1.3.2.1. لعلك تلاحظ أن مثل هذه الزيادة ككثير من كلامه الموشح به عبارات الشرايع هو مع تجاوزه مراد الشرائع إلا أنه في نفس اتجاهه يكمّله. فلو أردت أن تضيف مثل هذه الزيادات على عبارة المجلة لما ظهر مثل هذا الانسجام والتكامل. والبحث التالي يبين شيئاً من جذور المسألة ويفسّر اشتراك النظر بين الشرائع والجواهر وغيرهما، وإن نظرية الإنشاء التي اتضحت زمان صاحب الجواهر إنما هي زادت هذا النظر وضوحاً وأيّدته.

فمما رُوِي عن رسول الله (ص) أنه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة[23] من بيوع الجاهلية. وقد غلب تفسير سبب النهي بأن تلك البيوع بيوع غررية لا يتعرف المتعامل على البضاعة التي يشتريها معرفةً نافية للجهالة؛ لكن احتمل أيضاً تفسير سبب النهي بأنها طرق لإجراء عقد البيع بديلةٌ عن إنشاء الصيغة اللفظية[24].

---

[23] أنظر **وسائل الشيعة**، الحر العاملي، دار إحياء التراث، ج12ص266 حديث 13 من باب 12 من أبواب عقد البيع وشروطه. وأيضاً **التاج الجامع للأصول** للشيخ منصور علي ناصف، ج2 ص201 الباب الثالث من أبواب كتاب البيوع والزروع والوقوف ص205 الباب الخامس منه، دار إحياء التراث. فذلك مما رواه الفريقان.

[24] المصدران السابقان يذكران كلا التفسيرين، وكلاهما يرجح الأول.

وممن احتج على بطلان المعاطاة بهذه الروايات الفقيه الإمامي ابن زُهرة الحلبي (ت585هـ) المتقدم على صاحب الشرائع. ففي كتاب البيع من (**غنية النزوع**، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، 1417هـ، ص214) يقرر اعتبار حصول الإيجاب والقبول تحرّزاً عن القول بانعقاده بالمعاطاة. ومما يستدل به على ذلك أنه "نهى (ص) عن بيع الملامسة والمنابذة وعن بيع الحصاة على التأويل الآخر. ومعنى ذلك [التأويل الآخر] أن يجعل اللمس للشيء أو النبذ له وإلقاء الحصاة بيعاً موجباً"

وعليه يجوز أن يقال إن من قرأ هذا النهي على التأويل الآخر المذكور في كلام ابن زهرة فهو كابن زهرة قد ارتكز في ذهنه أن هذه الأفعال قد يقع بها إنشاء البيع. فأما من جاوز ذلك فتصور الإنشاء معنى قائماً بذاته يُعرَّف به البيع وسواه ويكون بالقول وبالفعل على حد سواء -كصاحب الجواهر - فالأمر عنده يجاوز حد الارتكاز. لذلك وجدناه عدّ التقابض مجرد مصداق من مصاديق الإنشاء الفعلي حاله كحال مصاديقه الأخرى مثل الملامسة والمنابذة وإلقاء الحصاة جاعلاً مركز نظره حكم الإنشاء الفعلي للبيع بما هو إنشاء فعلي، لا بما هو هذا النوع الخاص من الإنشاء الفعلي أو ذاك.

وبذلك كانت خلاصة فتوى الجواهر أنه "قد يقال بتحقق حكم الإباحة على ما في أيدي الناس مما يسمونه بيعاً [فيجوز لكل منهما التصرف بما قبضه من الآخر مع بقائه على ملك المعطي] ما لم نعلم منهم إنشاء البيعية والشرائية بالتقابض مثلاً، وإلا [إن عُلم منهم ذلك] كان [تعاملهم] من البيع الفاسد نحو إنشائه بالمنابذة ونحوها [فعندئذٍ تبقى العينان على ملك المالكين الأصليين، وفوق ذلك لا يجوز لأحدهما التصرف فيما قبضه من الآخر]" (ج8ص125س24-26). ثم هو بيّن الحكمة في ذلك على النحو المتعارف لدى من سلف من "أن الصيغة

شرط في صحة البيع، فلا بيع صحيح بالأفعال مثلاً لقصورها عن ذلك [البيع الصحيح] وما شابهه [البيع] مما يفيد الملك والتمليك المعاوضي، باعتبار أنهما [الملك والتمليك المعاوضي] وما شابههما لما كانا من أعظم المقاصد التي بها معاش للإنسان و[كان] إنشاء قصدهما من الأمور الباطنة أراد الشارع ضبطها بما يرتفع معه النزاع والمخاصمة، وليس إلا البيان الذي علمه الله تعالى للإنسان، بخلاف الأفعال ونحوها مما يدل على المقصود بالكناية، فلم يجعلها ضابطاً لذلك"[25](الجواهر، ج8ص112س23-27).

4.2.1. أما الشيخ الأنصاري فهو بعد استفادته الوافرة من تتبعات الجواهر وأبحاثه في المعاطاة -كما يتبدّى جلياً من مقارنة النصين - تابع الجواهر في استقصائه ما يمكن أن يريده ويقصده المتعاطيان، وأهمها (1) أن يراد بالمعاطاة مجرد إباحة التصرف، و (2) أن يراد بها التمليك المتبادل، أي البيع.[26]وكان في الجواهر قد أصرّ على أن موضوع بحث الفقهاء هو المعاطاة المراد بها الإباحة لا المراد بها التمليك[27]، وذلك بقرينة إفتائهم بترتب إباحة التصرف دون انتقال الملكية (فإنه لا يجوز، بنظره، أن يكون موضوع بحثهم ما قُصد به التمليك ثم يفتون بترتب الإباحة وهي لم تُقصد من المتعامليْن أصلاً؛ فلا مناص من أنهم إنما نظروا إلى المعاطاة التي قصد بها طرفاها الإباحة لا غير[28]). كما أنه كان حكَمَ على ما قُصد به التمليك بالفساد. مقابل ذلك ردّ الشيخ الأنصاري هذا الإصرار مستدلاً على أن موضوع

---

[25] مثل هذا الكلام لا يعد دليلاً بحسب المقاييس الصارمة التي يتبعها صاحب الجواهر وغيره من فقهاء الإمامية، بل هذا بيان للحكمة من هذا الحكم الشرعي. أما دليله فالأرجح أنه الإجماع فراجع.

[26] فانظر الجواهر ج8صص113، والمكاسب ج1صص241.

[27] أنظر ج8 ص115س11، من قوله"وأما دعوى أن النزاع..." إلى ص116س24

[28] أما ما قُصد به التمليك فإما أن يفتوا بترتب التمليك عليه، أو أن يفتوا ببطلانه رأساً، فلا يترتب عليه لا التمليك ولا الإباحة.

بحثهم هو القسم الثاني من المعاطاة المراد بها التمليك. (قارن: المكاسب ج1ص242س 15 قوله"لكن بعض المعاصرين [أي صاحب الجواهر] ...")[29]

1.4.2.1. ثم ركز الشيخ نظره على حكم هذا القسم الثاني، فخالف صاحب الجواهر فيما ارتآه من حكم بالبطلان، وخلاصة رأيه: إن ترتيب أثر البيع على هذه المعاطاة بأن يصير بها غير المالك مالكاً هو – بملاحظة أدلة عمدتها اتفاق آراء الفقهاء المتقدمين – مشكلٌ، ولكن عدم ترتيب أثره هو – بملاحظة انطباق النصوص الشرعية المتعلقة بالبيع على المعاطاة وسيرة عامة الناس في تعاملاتهم– أشكل[30] (قارن: مكاسب، ج1ص252س22). فترجّح عنده حصول ملكٍ ما ولو لم يكن ذلك بالملك الطِلق الذي يترتب على البيع بالصيغة المخصوصة، فإنه لم يعرف من فقهاء الإمامية من رتب أثر الملك تاماً على المعاطاة إلى حدود القرن العاشر أو الحادي عشر[31](ما خلا ما نُسب إلى الشيخ المفيد). بل إن قولاً جديداً ابتدأه الشيخ علي بن الحسين الكركي المعروف بالمحقق الثاني هو الذي نال قبول الشيخ الأنصاري، وذلك هو القول بـ **الملك المتزلزل**، بمعنى أن لكلا الطرفين استرجاع ما سلمه بيد الآخر بالبيع المعاطاتي مع إرجاع ما استلمه منه ما داما موجودين، فإن تلفا أو تلف أحدهما مِلِك كلٌ ما كان استلمه بتلك المعاطاة، وما عاد لأحدهما على الآخر حق الرد والمطالبة[32] (قارن: ج1ص253-256).

---

[29] لاحظ أن سبب نشوب هذا الاختلاف واللبس هو الاختلاف في تحليل فعل المتعاطيين وقبول هذا الفعل لأكثر من تحليل (لا لاختلاف في نص شرعي). وهذا من علامات ما عبرنا عنه بالفقه التحليلي.

[30] ونقل ما ذكره من تفاصيل الأدلة الفقهية لكلا القولين غير متصل بما نحن فيه.

[31] ربما كان منهم المقدس الأردبيلي (ت993)

[32] هذا التوصيف للملك المتزلزل لا يكاد يختلف عن الإباحة إلا في التسمية. والداعي إليه كما عبر الشيخ في المكاسب هو أن الحكم بالإباحة لا يجامع قصد التمليك من المتعاطيين (قارن: ج1ص242س12) وقد رأينا أن عدم المجامعة بين قصد التمليك وحصول الإباحة هو الذي دعا صاحب الجواهر إلى جعل موضوع الحكم في المعاطاة هو ما كان غير المراد به التمليك. على أية حال هذه التصرفات يراد بها مراعاة القواعد بدون تكثير في عددها من جهة والانسجام مع ما هو مستقر عملياً كظاهرة مطردة يصعب إبطالها من جهة أخرى. ومثل ذلك نجده في النحو حين يقدر عامل غير موجود في الجملة لتفسير إعراب لا يتوافق مع العوامل الموجودة في الجملة بحسب القواعد المتعارفة محدودة العدد.

غير أن ما يلفت النظر هو تصريحه بأن الأوفق بالقواعد هو اعتباره **ملكاً لازماً** وتأكيده أن "الحكم باللزوم ... في ... البيع مما لا ينكر [والمعاطاة بيع]، إلا أن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاة" (ج1ص255 س1).

ولربما جاز أن يحمل موقفه على التردد بين الحكم بالملك المتزلزل والحكم بالملك اللازم، بل لعله كان أميل إلى القول باللازم لو لا وحشة مخالفة الإجماع،[33] فعبر عن حرجه بأنه "يمكن أن يقال...أن أصحابنا بين قائل بالملك الجائز وبين قائل بعدم الملك رأساً. فالقول بالملك اللازم قول ثالث [لم يقل به أحد منهم] فتأمل" (ج1ص255 س19).

مع ذلك، وجدنا على إثر تحليل الجواهر ومن بعده المكاسب انتقالاً من الموقف المشهور القائل بالإباحة، إلى الموقف النادر القائل بالملك، ولو ملكاً غير لازم. وهذا بدوره أدى إلى الانتقال إلى الملك اللازم لاحقاً. وأساس ذلك بنظرنا تحليل الجواهر وتوضيحه للإنشاء الفعلي مقابل القولي.

إذن القول بترتب الملك المتزلزل على البيع المعاطاتي الذي كان قولاً نادراً ومستحدثاً أسسه المحقق الثاني واستدل عليه بأدوات فقهية متعارفة – تعديلاً للقول بالإباحة المشهور بين سابقيه – قد أعيد النظر فيه بعد تحليل المعاطاة وتأكيد – إن لم نقل كشف – عنصر الإنشائية فيها فتبدّت بصورة أدرجتها تحت مصاديق البيع والتجارة، فعاد إعمال الأدوات الفقهية التقليدية عليها أدْعى إلى الحكم عليها بما يحكم به على غيرها من مصاديق البيع والتجارة. ومن ثم تأكّد حكم المحقق الثاني بحصول الملكية ولغى حكمه بتزلزلها. أما وحشة مخالفة الاتفاق

---

[33] مع أنه صرح لاحقاً بعدم حجية مثل هذا الإجماع (على طريقة المتأخرين) وبالتالي هو غير ملزم شرعاً (ج1ص255س22)

المتحقق بين الماضين فقد استوعبها الاتفاق الجديد بين اللاحقين، الذين غلب عليهم النظر التحليلي المذكور فما زادهم النظر في الأدلة بعدها إلا أنساً[34].

5.2.1. وهذه نماذج من آراء المعلقين على المكاسب.

فالميرزا علي الإيرواني (ت1354هـ) يحدد محل النزاع في المعاطاة بأنه متفرع على النزاع في إمكانية الاستدلال بالأفعال على ما تدلّ عليه الأقوال من إنشاء للبيع ونحوه، فـ "البحث في المعاطاة صغروي، والنزاع [الكبروي أي الأساس] في دلالة الفعل على قصد البيع وإنشائه" (الميرزا علي الإيرواني الغروي، حاشية المكاسب، ضمن: **محصّل المطالب في تعليقات المكاسب**، صادق الطهوري، قم: أنوار الهدى، 1419هـ، ج1ص90). ثم في موضع آخر يحكم بأن "المعاطاة عقد، إذ ليس معنى العقد إلا العهد...وهو أمر قلبي لا مدخلية للفظ في ذلك [الأمر القلبي]. وإن توقَّفَ صدقه [العقد] على الإنشاء ...فالإنشاء بأي شيء كافٍ...بلا خصوصية للفظ"(طهوري ج1ص128). ثم يؤكد في موضع آخر أن المعاطاة من تلك الأشياء التي تكفي للإنشاء "...كل عنوان من عناوين المعاملات فهي قابلة لأن تُنشأ بالمعاطاة كما هي قابلة لأن تُنشأ باللفظ" (طهوري ج1ص81).

ويؤكده كلام المحقق الأصفهاني "الكلام [بين الفقهاء] في كفاية الفعل عن القول [في الإنشاء]، لا كفاية غير الإنشاء عن الإنشاء" (الإصفهاني، ص23س28).

وأصرح منه ما قرره السيد اليزدي من قبل بأنه "يُعتبر في حقيقة البيع...كون إنشائه بإيجاب خارجي من لفظ أو كتابة أو إشارة أو تعاطٍ" (اليزدي، ص66 س11)؛ وأيضاً "لا فرق بين العقد اللفظي والمعاملة الفعلية في شيء من المقامات" (حاشية اليزدي، ص71س23).

[34] ولابد من الإشارة إلى مؤثر آخر هو الترسخ التدريجي لعدم حجية الإجماع والاتفاق من النوع المتحقق في مسألة المعاطاة. ومبادئه ربما كانت من حوالي عصر الشيخ الأنصاري أو مع ابتداء المدرسة الحديثة في النجف.

6.2.1. ثم إن السيد اليزدي قد عمم الحكم ليشمل إنشاء العقد "بفعل آخر غير القبض، كالكتابة والإشارة والمصافقة والمعانقة ونحو ذلك" (ص84 س13) ورأى في كل ذلك أنه"إذا قلنا بكون المعاطاة على طبق القاعدة[35]–كما هو المختار – فهو ملحق بها [أي الفعل الآخر ملحق بالمعاطاة]" (ص84س14).

وبهذا التعميم نظر السيد اليزدي في مسألة إنشاء الأخرس لعقوده وإيقاعاته بالإشارة والتي كان جملة الفقهاء قد أجازوها لداعي الضرورة. فقرر أن "كون إشارة الأخرس قائمة مقام الصيغة اللفظية في إفادة اللزوم...لا إشكال فيه بناءً على ما هو المختار من صدق عناوين العقود على ما كان مُنشأً بالفعل [تماماً] كالمنشأ بالقول" (اليزدي، ص85 س18)، فاستغنى عن الاحتجاج بالعجز والضرورة.

1.6.2.1. **ملاحظة**: دقق الميرزا محمد حسين النائيني (ت1355هـ) – المتأخر عن السيد اليزدي – في أمر الكتابة، فلم يقبل الإنشاء بها. مبرراً ذلك بأن الكتابة معتبرة "في مقام إحراز المرادات وكاشفيتها [الكتابة] عن المقاصد، أما كونها آلة لإنشاء...العقود والإيقاعات فلم يثبت. وليس مما يقع بها الإنشاء عرفاً" (الميرزا النائيني، **المكاسب والبيع**، تقرير الشيخ محمد تقي الآملي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي،1413هـ، ج1ص274).

7.2.1. وههنا تعميم آخر، ففيما قبل اعتبار الإنشاء أداةً أساسٍ لتحليل المعاطاة كما عليه المتأخرون كانت التفاتات إلى غير البيع من المعاملات من حيث جواز أو عدم جواز إجرائها بالمعاطاة، وعمدتها الهدية أو الهبة والإجارة والرهن[36]، وذلك من جهة اعتياد الناس على إجرائها كذلك. فدعت الحاجة إلى بيان الحكم وتوجيه الفتوى للمقبل عليها إما بالترخيص أو النهي عن إجرائها معاطاةً. وقد بنوا نظرهم

---

[35] بأن كان دليل صحة العقد باللفظ هو بعينه دالّ على صحة العقد بالمعاطاة بعد شمول لفظ البيع والتجارة- الواردة فيما يستدل به على صحة البيع باللفظ- للبيع والتجارة بالمعاطاة.

[36] ومما كان محل ابتلاء النكاح والطلاق وتوابعهما. لكن هذه جميعاً لا يفتي فقيه متقدم أو متأخر بصحة جريانها معاطاةً. فهي خارجة عن الكلام قطعاً.

في ذلك على (1) ثبوت سيرة متشرعية أو عقلائية ممضاة في هذه المعاملات ليُحتج بخروج موردها عن أدلة لزوم إجراء الصيغة اللفظية أوعدم ثبوتها؛ و(2) على إمكان ترتيب صحة جريان المعاملة لكن دون ترتيب اللزوم، نظير ما اصطنعه المحقق الثاني في البيع.[37]

أما بعد دخول الإنشاء وتأثيره في تصور تلك الموضوعات وبالتالي في الحكم عليها، وجدنا صاحب الجواهر على نهجه في البيع يقرر "...عدم تحقق شيء من أحكام البيع على المعاطاة فضلاً عن غيره من المعاملات اللازمة[38]" (ج8ص124س25). والشيخ الأنصاري - من حيث البقاء على نهجه في البيع المعاطاتي وإمساكه عن الحكم باللزوم فيه — يقرر: أن المعاملة التي تفيد اللزوم بالصيغة اللفظية تفيد الإباحة بالمعاطاة؛ ثم يفصّل: فإذا كانت إفادة الإباحة تتنافى مع طبيعة المعاملة والغرض المقصود منها فالمعاملة حينئذٍ لا تتم بالمعاطاة أساساً. مثال ذلك الرهن، فإنه لا يتحقق مع عدم اللزوم بأن يحق للراهن متى شاء استرجاع ما رهن. وحيث كان الفعل لا يفيد إلا مثل هذه الإباحة كان الرهن لا يتحقق به تبعاً (قارن: مكاسب ج1ص269سس5-15)، وأيضاً (اليزدي ص81 س8-14). لكنه، الشيخ الأنصاري، كما كان مهّد هناك مهّد هنا أيضاً لمخالفة المشهور، فقال "نعم من لا يبالي مخالفةَ ما هو المشهور...من توقف العقود اللازمة على اللفظ...أمكن أن يقول بإفادة المعاطاة في الرهن اللزوم" (مكاسب ج1ص269س16).

[37] وقد اتبع المحقق الثاني ومن تبعه هذا الضابط الثاني في غير البيع أيضاً. أنظر التنبيه الخامس من تنبيهات المعاطاة من المكاسب(ج1ص268)

[38] والتقييد باللازمة لأن غير اللازمة، أي التي تقبل الترادّ عقودٌ ضعيفة لم يجدوا بأساً بإجرائها بغير الصريح من اللفظ وبالفعل.

بإزاء ذلك، حكم السيد اليزدي[39] "أن مقتضى ما هو التحقيق من شمول العمومات العامة والخاصة بكل عنوان [كالإجارة والهبة والرهن وغيرها] للمعاملات الفعلية كـ[شمولها] القولية، و[أيضاً مقتضى] كون المعاطاة على طبق القاعدة جريانُها[40] [المعاطاة] في جميع العقود جائزة كانت أو لازمة، إلا ما قام الإجماع فيه على اعتبار الصيغة الخاصة" (اليزدي ص81 س9).

[39] كذلك حكم الآخوند "الظاهر جريانها [المعاطاة] فيها [ما عدا البيع]"(الآخوند، ص20).
[40] من حيث الإعراب: "جريانُها" خبر "أن"

(2) فقه البيع وتطور مفهوم "الاعتبار"

مفهوم الاعتباري المقابل للحقيقي (الشامل للمادي والمجرّد) – والذي تنبّه إليه جون سيرل منذ عقود معدودة فعبّر عن الموضوعات الاعتبارية كالزوجية والملكية بـ **الوقائع المؤسساتية** في قبالة **الوقائع الصلبة** أو المادية كإدارة محرك السيارة – نشأ لدى فقهاء المدرسة النجفية كمفهوم مستقل ربما بُعيد زمان الشيخ الأنصاري، وتطوّر على مدى بضعة أجيال إلى أن استقر في مرحلته الأولى على يد المحقق الأصفهاني بالمقدار المناسب للفقه وأصوله، ثم استكمله العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت1981م) في نظرية فلسفية عامة[41].

ونتتبع هنا بعض ما نراه من المناشئ الرئيسية لهذا المفهوم في خصوص فقه المعاملات – والبيع بالأخص – مع التنبيه إلى وجود مناشيء وجذور أخرى له في الفقه وأصوله إلى الفلسفة والمنطق وعلوم اللغة[42].

1.2. مسألة ترتّب الإيجاب على القبول

0.1.2. من مسائل العقود، ومنها البيع، مسألة ترتيب الإيجاب والقبول. فهل يجب أن يبدأ البائع بمثل "بعتك هذا بكذا" فيعقبه المشتري بمثل "قبلت"، أم يجوز أن يكون البادئ هو المشتري؟ وهذا أيضاً، هل يشترط فيه أن يبدأ المشتري بمثل "اشتريت منك هذا بكذا" فيعقبه البائع بمثل "بعتك"، أم يجوز أن يتجاوز الأمر إلى مثل "قبلت" أو "قبلت بيعك" فيعقبه البائع بمثل "بعتك هذا بكذا"؟

فإلى جانب المناقشة الشرعية الصرفة[43]، وإلى جانب الملاحظة العرفية التي لا تستسيغ أن يكون مثل "قبلت" سابقاً لما هو مضمون العقد وموضوع القبول،

---

[41] وقد آثرنا تأجيل عرض نظريته بأمل توفر مجال أوسع.

[42] فارجع إلى الرسالة التالية لهذه الرسالة.

[43] والنصوص الشرعية التي منها ما ورد في النكاح وكان ظاهرها الابتداء من الرجل، والحال أنه قابل، والتعقيب من المرأة أو وليها، والحال أنهما الموجب. احتج به بعضهم لعموم العقود وبعضهم لخصوص النكاح.

وقعت مناقشة فيما احتج به النافون من أن القبول تابع للإيجاب وأنه فرع له، فكيف يتقدم التابع على المتبوع والفرع على الأصل. (قارن مكاسب ج1ص285). أي أنه كترتب الصفة على الموصوف والعرض على الجوهر مما يستدعي التأخر لا محالة.

1.1.2. فقد نقل السيد جواد العاملي (ت1226هـ) تلميذ السيد بحر العلوم جوابه غير التقليدي "أن تبعية القبول للإيجاب إنما هي على سبيل الفرض والتنزيل، لا تبعية اللفظِ اللفظَ حتى يمتنع التقدم عقلاً، ولا القصدِ القصدَ فإنه ربما انعكس الأمر [كما هو الغالب في النكاح حيث يتقدم الرجل في القصد وإظهاره]، وإنما [تلك التبعية] هي بأن يجعل القابل نفسه متناولاً ما يُلقى إليه من الموجِب والموجِبَ مناولاً، كما يقول السائل مُنشِأً "أنا راض بما تعطيني وقابل لما تمنحني" فهو متناول، قدم إنشاءه أو أخره"[44] (**مفتاح الكرامة**، السيد محمد جواد الحسيني العاملي، حققه محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419هـ، ج12ص531).

2.1.2. وقد نقله صاحب الجواهر بعد ترجيحه صحة التقديم بغير لفظ "قبلت" استدراكاً على نفسه ولم يرُدَّه، فكأنه ركن إليه أخيراً.

أما الشيخ الأنصاري فقد ردَّه باعتماد تمييز دقيق بين "مجرد الرضا بالإيجاب" وبين"الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله في الحال إلى الموجب على وجه العوضية"، وجعل الجواب المذكور مبنياً على أن الرضا المطلوب من القابل في العقد هو الأول، في حين أن المطلوب حقيقةً هو الرضا الثاني، فقال "ليس المراد من هذا القبول الذي هو ركن العقد مجردُ الرضا بالإيجاب حتى يقال...قد يرضى

[44] وألحق ذلك بقوله "وهذا قد ذكره الأستاذ دام ظله منذ سنين"، والمعروف أن أستاذه هو السيد مهدي بحرالعلوم، والمشار إليه أنه أول من عرف البيع بالإنشاء. وقد استظهر أنه هو المشار إليه في هذه الفقرة من مفتاح الكرامة غيرُ واحد.

الإنسان بالأمر المستقبل. بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله في الحال إلى الموجِب على وجه العوضية...وهذا لا يتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإيجاب... [إذن] الرضا بما يصدر من الموجب في المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ليس فيه إنشاء نقل من القابل في الحال" (مكاسب، ج1ص286س12- ص278س2).

3.1.2. يلاحظ في الجواب الذي نقله العاملي تمييز التبعية التي يمتنع اختلال الترتيب فيها عقلاً، وهي التبعية الحقيقية، عن التبعية على سبيل الفرض والتنزيل والجعل (كما عبر "أن يجعل نفسه...")، أي "التبعية الاعتبارية" وقد عُبِّر عن هذه التبعية بغير هذا التعبير، مما يشير إلى عدم كون المصطلح متعارفاً في حينه. فالمفهوم الذي أخذ لاحقاً مصطلح "الاعتباري" كان إليه نحو التفاتٍ من بعض أعلام مدرسة النجف إذ ذاك. وكان، فوق ذلك، تمييزٌ لأحكامه عن أحكام مقابله العقلي إلى حدٍّ أن يُتكأ عليه في مناقشة الاستدلالات الشرعية وترتيب الأحكام الشرعية على أساسها.

لاحظ أيضاً، أن بيان الشيخ الأنصاري لقسمي الرضا فيه شيء من الالتباس. فهل الأول منهما يخلو عن الإنشائية أصلاً بأن كان رضاً باطنياً فحسب؟ أم أن الإشكال في المضمون المنشأ به من حيث عدم انطواء هذا المضمون على "فورية النقل على وجه العوضية"؟ فالشيخ ذكر الرضا الأول لا أقل من ثلاث مرات وكلها غير مقرونة بالإنشاء، والرضا الثاني كلما ذكره قرنه بالفورية. وهذا الالتباس غير مؤثر في النتيجة الفقهية لأن الخلاصة أن المضمون المذكور شرط، وهو غير متحقق في الرضا الأول، سواءً تحقق فيه الإنشائية أم لا. لكن من حيث ما نحن فيه ربما أثار هذا الالتباس سؤالاً في قبول الشيخ لإمكانية أن يكون القبول المتقدم إنشاءً كما ادعاه السيد بحر العلوم صريحاً في جوابه المذكور.

على أية حال، فمسألة التفرقة والتمييز بين العقلي والاعتباري في مثل التبعية وفي مثل الشرطية التي استفاد منها كل من بحر العلوم في مسألة ترتب القبول على الإيجاب وصاحب الجواهر في مسألة الشرط المتأخر من جهة، وتحفظ عليها الشيخ الأنصاري في كلتا المسألتين – مع اضطراره أخيراً إلى قبول شيء منها في نظرية الكشف الحكمي[45] – ينبّه إلى مسألة لعلها تكون الغاية والكمال في أية نظرية للاعتبار، وهي: ما دام هناك اعتبار لأن يكون هذا هو ذاك، فلا أثر لهذا الاعتبار إلا بتسرية أحكام من أحكام ذاك إلى هذا، فهل الالتزام بهذا الاعتبار يترتب عليه التزام بتسرية جميع الأحكام أو قدر منها؟ وما هو المعيار والملاك والضوابط الكلية في تعيين ذلك القدر. وهل هو متفاوت من حال إلى حال، فما يسرى في حال الاختيار قد لا يسرى في حال الاضطرار؟ وهكذا.

4.1.2. مسألة: الرضا الباطني حالة نفسانية حقيقية، يمكن أن تظهر ظهوراً طبعياً – بمثل انبساط الأسارير – ويمكن إظهارها وضعاً بما يعبر عن وجودها على نحو الحكاية – أي بالإخبار "أنا راض" – ويمكن أن يعبر عن وجودها بالإظهار الاعتباري أو بالصيغة الإنشائية – "ما أسعدني بذلك". وليس شيئاً من ذلك معتداً به في العقود والإيقاعات. وما يعتد به فيها هو إنشاء القبول، بمثل "قبلت ذلك". يترتب على ذلك أن لدينا نحوين من إنشاء الرضا، أحدهما من الإظهاريات والآخر من الإيقاعيات. وربما اقتضت الدقة التمييز بين إنشاء الرضا – الذي هو إنشاء لانفعال نفسي تجاه العقد – وإنشاء القبول – الذي هو إنشاء لقصد إجراء العقد أو الالتزام به (قارن: الآخوند ص29).

فإن أردنا أن نحتفظ بما جُعل خاصة الإنشائية ومائزها عن الخبرية – وهو إيجاد مضمونها مقابل حكاية الخبرية لمضمونها – فلنتذرع إما بأن أحدهما إيجاد **للقصد**

---

45 على ما سيأتي أدناه.

(**والالتزام**) والثاني إيجاد لغيره من انفعالات النفس الذي هو **الرضا**. أو بأن أحدهما أوجد أمراً في عالم الأدبيات واللياقيات غير الملزمة حقوقياً والآخر أوجد أمراً موطنه عالم الحقوقيات.

2.2. مسألة إجازة البيع الفضولي والكشف الحكمي

0.2.2. من مسائل البيع ما يعرف ببيع الفضولي[46]، وهي أيضاً من داهيات المسائل. فلو باع زيد سيارة غيره بأن أجرى عقد البيع عليها مع شخص آخر (المشترى)، ثم علم مالك السيارة بذلك العقد فرضي به وأجازه، فهل يترتب على الإجازة نفوذ نفس ذلك العقد، أم أنه بلا أثر، بحيث لو رغب المالك في تنفيذ المعاملة فعليه استئناف عقد جديد؟

وقد حكم أغلب الفقهاء بنفوذه. وتفرع على الحكم بالنفوذ مسألة أخرى: هل انتقلت الملكية منذ لحظة الإجازة، أم منذ لحظة العقد؟ وفائدة ذلك أنه لو حصل نماء وفائدة في الفترة ما بين لحظة العقد ولحظة الإجازة (كنبات الصوف لو كان المبيع شاةً) فهي للمالك الأصلي (المجيز) على الأول، وللمالك الجديد (المشتري) على الثاني. والأول هو القول بـ **النقل** (بمعنى أن الإجازة ناقلة للملكية من حينها)، والثاني هو القول بـ **الكشف** (أي أن الإجازة تكشف أن النقل كان قد حصل من حين العقد).

وقد اختار أغلب القائلين بصحة بيع الفضولي ونفوذه بالإجازة القولَ بالكشف. واستدل الفريقان بالأدلة الفقهية المتعارفة مما لا صلة له ببحثنا في الفقه التحليلي. ما خلا استدلال بعينه لصالح القول بالكشف كان متمايزاً فأدى إلى تطورات هامة ولو بعد أمدٍ امتد قروناً. هذا الاستدلال، المعروف بين عموم المذاهب الفقهية، نقله فخر الدين بن العلامة الحلي (المعروف بفخر المحققين؛

---

46 وبإزائه ما يناظره في أبواب المعاملات الأخرى. فهناك النكاح الفضولي وغيره.

ت771هـ) ومؤداه: أن الإجازة لو لم تكن كاشفة للزم تأثير المعدوم في الموجود، لأنه في حال الإجازة – والذي هو نفسه حالُ وجود وحصول النقل والتمليك (بناءً على القول بالنقل) – يكون العقد منعدماً؛ فإنه لفظ وجد في زمان سابق وما لبث أن تصرّم وانقضى، فكيف ينشأ عنه معدوماً أمرٌ موجود هو النقل والتمليك؟ فعليه، لا مناص من أن العقد قد أثّر من حينه فانتقلت الملكية إذ ذاك، إلا أن هذا الانتقال خفي علينا حتى جاءت الإجازة فكشفته وأظهرته. إذن، ليس للإجازة أية فاعلية في نقل الملكية بل إنما هي تكشف النقل الذي كان قد تم مخفياً منذ إجراء العقد (قارن المكاسب، ج1ص388؛ **وإيضاح الفوائد**، أبي طالب محمد بن الحسن الحلي، أشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرماني وآخرون، قم، 1387هـ، ج1ص419).

يلاحظ هنا أن المسألة التي كان أصلها نظرٌ في حكم عملي – هو أن النماء الحاصل في الفترة الواقعة بين وقوع العقد الفضولي ووقوع إجازته من المالك لمن يكون – صارت نظراً أكثر تجريداً في الحكم الوضعي للإجازة، من أنها ناقلة أو كاشفة، ثمّ صارت نظراً في الأثر الوضعي لكل من العقد والإجازة في انتقال الملك، حتى عاد بحثاً في العلة والمعلول، وتحديداً في تأثير وعلية المعدوم للموجود.

1.2.2. واهتم صاحب الجواهر بهذه المشكلة. فإنه استدل على الكشف بـ "ظهور ما دلّ [من النصوص الشرعية] في تسبيب العقد مسبَّبه، وأنه [المسبب] لا يتأخر عنه [أي عن السبب وهو العقد]" (الجواهر، ج8ص146س18). أي: أن الأدلة (النصوص) الشرعية تحكم بترتب أثر العقد على العقد فوراً. ثم استحضر الاعتراض على هذه الأدلة الشرعية بالأخرى الدالة على اشتراط رضا المالك في حالة العقد الفضولي، ليكون العقد الفضولي – بذلك – خارجاً عن العقود التي حكمت الأدلة الأولى على فورية ترتب آثارها. فردّ هذا الاعتراض بأن شرطية رضا المالك

غير الفورية لا تتنافى وفورية ترتب آثار العقد، وعبّر عن مثل هذا الشرط بالشرط الكشفي. وعبارته "معارضة ما دلّ على اشتراط رضا المالك [في ترتب أثر العقد، مردودة لـ] ... احتمال كون المراد من شرطيته [أي رضا المالك] ... المعنى الذي لا ينافي السببية [الفورية] ... وهو الشرط الكشفي" (الجواهر، ج8ص146س19).

ثم شرع في المهم وهو الإجابة عن مثل ما ورد في كلام فخر الدين من الاعتراض بإنكار تأثير الإجازة المعدومة حال العقد ولم توجد إلا بعده فيه. وبنى إجابته على التمييز بين العلة الشرعية والعلة العقلية، فقرر أن "العلل الشرعية...هي بحكم العلل العقلية إن لم يكن من الشرع ما يقتضي خلاف ذلك [فيكون لها، عندئذٍ، حكم مغاير لحكم العلل العقلية]" (الجواهر، ج8ص146س21). وجعل الشرط الكشفي من تلك العلل الشرعية التي لها حكم يغاير حكم العلل العقلية، لصدور شيء من الشرع اقتضى هذه المغايرة. وأما المغايرة فهي في الترتيب بين المؤثر والأثر، ففي العلل العقلية يتقدم المؤثر ويتأخر الأثر. أما في مثل الشرط الكشفي الذي هو علة شرعية، فالأثر يتقدم على المؤثر، تبعاً للنص الشرعي. ومثَّل لذلك بما هو معلوم من الشرع من جواز إجراء غُسل الجمعة (الذي شرطه دخول يوم الجمعة) يومَ الخميس قبله. فتقدم الأثر (الغسل الواقع يوم الخميس) وتأخر المؤثر (حلول يوم الجمعة). وهذا رغم ما فيه من "شَبَه تقديم المسبَّب [الغسل] على السبب [يوم الجمعة]" (الجواهر، ج8ص146س22).

فبجعل رضا المالك بالعقد الفضولي من جملة العلل الشرعية هذه يكون "لا مانع حينئذٍ هنا من التزام توقف تأثير العقد على حصوله [رضا المالك] المستقبَل، وإنْ ترتّب الأثر الآن قبل وقوعه [الرضا]. فبحصوله فعلاً، ولو في المستقبل، يكون العقد مؤثراً من حينه [حين العقد]. لأن ذلك [مؤثرية العقد من حينه] هو

المشروط به [أي بالرضا]، فمتى تحقق [الرضا] بانَ[47] تحقُقُ مشروطه [وهو مؤثرية العقد من حينه]" (ج8ص146س22)، ثم ألحقه بقوله "إن العلل الشرعية... لا غرابة في تأخر الشرائط فيها"(ج8ص147س12).

لا يخفى أن الشرائط الشرعية هنا هي من مصاديق الشرائط الاعتبارية التي سيتسع الكلام فيها حتى تجري عندهم مجرى المسلمات. والالتفات إلى خاصيتها المستمدة من اعتباريتها والمتمثلة بإمكان تأخرها عن مشروطها لعله من أوائل الالتفاتات والتنبّهات إلى خصوصية الاعتباريات وتمايز أحكامها عن الحقيقيات، المعبر عنها في كلام الجواهر بالعقليات.

2.2.2. والشيخ الأنصاري لم يرتض هذه التفرقة بين الشرط الشرعي والعقلي: "ودعوى أن الشروط الشرعية ليست كالعقلية بل هي بحسب ما يقتضيه جعل الشارع – فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم المسبَّب على السبب كغسل الجمعة يوم الخميس... – مدفوعة بأنه لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعي وغيره، وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي. فهي [هذه الدعوى] كدعوى أن التناقض الشرعي بين شيئين لا يمنع عن اجتماعهما ... [بحجة أن] النقيض الشرعي غير العقلي" (مكاسب ج1ص388س13).

فبرأي الشيخ الأنصاري العقل يحكم باستحالة تأخر الشرط الشرعي (تماماً كحكمه باستحالة تأخر الشرط العقلي) عن مشروطه. أي أنه لم يلاحظ للشرط الشرعي اعتباريةً أصلاً، أو أنه لم يجد في الاعتبارية ما يميزها عن الحقيقية.

1.2.2.2. **مقارنة:** وكأن صاحب الجواهر قد ركّز نظره من العلل (أو الشروط) الشرعية على جهة شرعيتها، بمعنى أنها أمور بيد الشارع. فكما أن تحقق صلاة الصبح بركعتين لا غير بيده كذلك جعلُ هذا الأمر المتأخر شرطاً أو علةً لذاك

47 لاحظ أن بعض نشرات الكتاب وضعت هنا كلمة "بأن"، لكن نرى أن الصحيح ما ذكرناه.

الأمر المتقدم هو أيضاً بيده سواءً بسواء. فالعلية والشرطية لا يبقى من مضمونها إلا ما يبقيه الشارع، أي ما لا يتنافى وانبساط يده وطلاقة ملكه وحكمه. وبعبارة أخرى، الشرط الشرعي عملٌ من الشرع سمِّي شرطاً.

أما الشيخ الأنصاري فكأنه قد ركّز نظره من هذا المركّب - العلل (أو الشروط) الشرعية - على جهة العلل (أو الشروط) جاعلاً جهة الشرعية تابعاً. ومعنى ذلك أن كل ما هو من أحكام العلل والشروط بحسب القواعد العقلية هو من أحكام ما يسمى علةً أو شرطاً شرعياً.

وأما وجه شرعيته عندئذٍ ففيه احتمالان. **الأول**، من جهة أن الشارع هو الذي لفت المكلّف إليه، دونما تحكم منه — الشارع - فيه وفي آثاره. وبعبارة أخرى، الشرط الشرعي هو شرط عقلي نبّه إليه الشارع. الاحتمال **الثاني**، أن الشارع هو اصطنعه واقتضاه وجعله شرطاً، أي هو الذي اشترطه. لكنه ما دام جعله شرطاً فلا يجوز أن يجعله كذلك إلا ويعطيه خواص الشروط وأحكامها (والتي هي خواص وأحكام الشروط العقلية). وكذلك الحال فيما لو جعله علة أو مانعاً أو غير ذلك. فالشارع إما أن يجعل لهذا الشيء صلة بالمطلوب أم لا. فإذا جعل له الصلة، فإن حددها شرطاً أو علة أو مانعاً أو غير ذلك فلا يجوز ذلك إلا ويكون قد جعل لها أحكام تلك الصلة التي حددها (والتي هي بعينها خواص وأحكام نظيرتها العقلية).

ونحن عجالةً نظن أن الاحتمال الأول (الموافق للمباني الكلامية للعدلية) هو ما أراده الشيخ. وعلى أية حال فالثاني بنظرنا باطل. فإنّ ما لم يكن بذاته شرطاً بحسب الواقع والحقيقة والتكوين، لا ينقلب شرطاً بإرادة الشارع بما هو شارع، فلا تترتب عليه خواص وأحكام الشروط بمجرد ذلك. فالذي تكون له تلك الخواص

والأحكام إنما هي التي يجعلها تعالى بما هو خالق. فلا يُخلطَنَّ بين ذاته جل وعلا بما هو خالق مكوّن وذاته بما هو شارع مكلِّف.

على أية حال فإننا سنبيّن أن ما ردّه الشيخ ههنا من مسلك صاحب الجواهر لم يجد هو نفسه محيصاً من سلوكه في مواجهة السؤال: هل الإجازة كاشفة أو ناقلة.

3.2.2. قد لاحظنا أن ما يتعلق بالفقيه بما هو فقيه من مسألة الإجازة في البيع الفضولي هو تعيين المالك للنماء والمنافع الحاصلة للعين المبيعة في الفترة ما بين العقد الفضولي وإجازة المالك. وليس لهذه المسألة إلا إجابتان: إنها للمالك الأصلي، وإنها للمالك الجديد (المشتري). وقد بقي انقسام الفقهاء المصححين لبيع الفضولي على هذين القولين قروناً حتى هذا العصر الذي نحن بصدده. ثم منذ حوالي زمان صاحب الجواهر بدأت تتوالى في الظهور أقوال ثالثة ورابعة وأكثر، يجمعها أنها تعديلات على القول بالكشف. والتأمل فيها يُظهِر أن سبب تكاثرها ليس هو إلا محاولة تنقيح القول بالكشف تخلصاً من مشكلة الشرط المتأخر وأشباهها مما لخصه بيان فخر الدين، ولو لم يكن هو نفسه قد لاحظها تفصيلاً. أما نفس مسألة الشرط المتأخر وأمثالها فهي ليست مما يتعلق الحكم عليه بالفقيه بما هو فقيه. بل هي من وظائف فن آخر، وليكن الحكمة، فإذا تنقحت هناك كان للفقيه إذا اطمأن إلى ما تنقح ثمّة أن يُعْمِلها في فنّه استنباطاً أو رداً على ما يعترض استنباطه أو اعتراضاً على استنباط غيره[48]. وقد سعى أولئك الفقهاء بقدر ما لهم من حظوظ في فن الفقه والحكمة وغيرها إلى حل هذه المشكلة، فكان من نتاج ذلك ترتب ثمرات فقهية لم تكن مقصودة أصالة تعلقت بشكل عام

---

48 ليس المراد أن يتعدد الأشخاص بين فقيه وحكيم ونحوي وغيرهم. بالضرورة، وإن كان هذا هو الغالب. فقد يكون شخص الفقيه حكيماً، لكن ممارسة كلا الفنين جهة مستقلة عن ممارسة الفن الآخر. فإن لم تتعدد الأشخاص فلتتعدد الجهات.

بالمعاملات التي يجريها الأطراف (المالك الأصلي والمشتري) في الفترة المذكورة (ما بين وقوع العقد ووقوع الإجازة). فترتب على كل قول حِكمي فلسفي في الشرط المتاخر أحكامَ فقهية حقوقية تتعلق بالأطراف ذات العلاقة وتتضارب مع أحكام أخرى تتعلق بنفس الأطراف وتترتب على أقوال فلسفية أُخر. مثلاً: إذا أُجري العقد الفضولي مع مشترٍ أول ثم أجرى المالك الأصلي عقداً مستقلاً مع مشترٍ ثانٍ، ثم المالك الأصلي نفسُه أجاز العقد الفضولي مع المشتري الأول، فهل يترتب على إجازة المالك أن العين منذ العقد الفضولي قد انتقلت إلى المشتري الأول وبالتالي كان عقده – المالك – مع المشترى الثاني لاغياً من حينه، لأنه انكشف أن العاقد (المالك الأصلي) لم يكن مالكاً وقتها؟ أم أن تصرف المالك الأصلي بالعين بأن أجرى عقد بيعها مع المشتري الثاني ألغى صلاحيته وحقه للإجازة من بعد، لأنه في حين الإجازة كانت العين ملكاً للمشتري الثاني؟

4.2.2. في جوابه الثالث والأخير على القائلين بالنقل نجد الشيخ الأنصاري يسلِّم **من جهة** بدلالة الدليل الشرعي على أن الشارع يجعل العقد السابق ماضياً إثر صدور إجازة المالك، وإن معنى هذا الإمضاء هو ترتيب أثر العقد من حينه لا من حين الإجازة. لكنه **من جهة أخرى** يقرر "أن هذا المعنى [الذي سلّم بدلالة الدليل الشرعي عليه] على حقيقته غير معقول، لأن العقد الموجود على صفة عدم التأثير يستحيل لحوق صفة التأثير له، لاستحالة خروج الشيء عما وقع عليه" (ج1ص391 س 10).

وكأنه ههنا استند إلى مبدأ عدم التناقض (أو مبدأ الهوية) لبيان عدم معقولية ما سلّم أنه مدلول (أي مضمون) الدليل الشرعي، وذلك لأن الشيء الواحد لا يحمل الوصف ونقيضه في آنٍ واحد. فالعقد الفضولي في آنِ تمامِ صدوره كان يتصف بعدم المؤثرية، فلا يمكن أن يتصف في نفس ذلك الآن بالمؤثرية. فمهما

يكن للإجازة الواقعة في آن لاحق من أثر فإنه لا يجوز أن يكون ذلك الأثر واقعاً على العقد في نفس آن تمام صدوره. وربما لم يصرح الشيخ بأنه أيضاً لا يمكن أن يكون ذلك الأثر واقعاً على العقد في آنات متأخرة، لأن العقد كجملة ألفاظ يكون معدوماً عندها فلا يقبل حمل صفات، على أن ذلك مما قاله آخرون. والشيخ يطبق بعد ذلك القاعدة المتفق عليها القائلة بأنه كلما دل ظاهر الدليل الشرعي على معنى غير معقول لزم تأويل ذلك الدليل. وبمطابقة ذلك مع ما نحن فيه "فإذا دلّ الدليل الشرعي على إمضاء الإجازة على هذا الوجه غير المعقول فلابد من صرفه بدلالة الاقتضاء إلى [معنى معقول] ..." (ج1ص391 س11). والمعنى المعقول الذي يقترحه الشيخ الأنصاري جمعاً للعمل بالدليل الشرعي وعدم مخالفة العقل هو "إرادة [الشارع من هذا الدليل] معاملةَ العقد بعد الإجازة معاملةَ العقد الواقع مؤثراً [من حينه] من حيث ترتّب الآثار الممكنة [لا على الإطلاق]" (س11). ونتيجة ذلك أنه "إذا أجاز المالك [لم يتغير واقع العقد من صفة عدم المؤثرية إلى صفة المؤثرية، بل نكون نحن] حكَمْنا بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري [أي أننا عاملنا العقد كما لو كان مؤثراً من حينه] وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك [لا المشتري] ووقع النماء [بحسب الواقع] في ملكه [هو]" (س13).

بيّنٌ، إذن، أن الشيخ انتهى إلى الحكم بأننا نلتزم بالتصرف كما لو كان العقد نافذاً من حينه، مع أنه بحسب الواقع ليس بنافذ من حينه؛ وأن الإجازة لم تبدّل صفته تلك، بل كل ما فعلته الإجازة أنها استدعت منّا الالتزام المذكور. يلخص الشيخ هذا المسلك بـ "أنه يعامَل [العقد] بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثراً من حينه بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار" (س16)، ويبيّن بأعلى درجات الصراحة أن "هذا نقل حقيقي [لكنه] في حكم الكشف من بعض الجهات" (س17)،

ومعناه، أن انتقال ملكية العين إلى المشتري إنما تتحقق من حين الإجازة. أما الفترة ما بين تمام صدور العقد وتمام صدور الإجازة فالعين فيها باقية – أو شأنها أن تكون باقية – على ملك مالكها الأصلي، ومع ذلك فالنماء الحاصل في هذه الفترة – والذي يكون في ملكيته تابعاً لملكية العين فمَن ملك العين ملكها – يُعطى بعد صدور الإجازة للمشتري، وهذا الإعطاء إنما هو بموجب امتثال أمر الشارع.

ويظهر ههنا مغزى التعبير بـ "حكَمْنا" في قوله "حكَمْنا بانتقال نماء المبيع [الحاصل في الفترة المذكورة] بعد العقد إلى المشتري"، فـ "حكمنا" ههنا هي بمعنى "جعلنا" و"اعتبرنا" و"ادعينا". وكذلك قوله "معاملة" في "معاملة العقد بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثراً [من حينه]"، فتفسيرها هو أن يُعامل العقد الفضولي المجاز كما لو كان عقداً مؤثراً من حينه وإن لم يكن في الحقيقة كذلك. فـ "معاملة س معاملةَ ص" تعادل "اعتبار (أو افتراض أو ادعاء) أن س هي ص".

1.4.2.2. إذن، كما كان كلام الجواهر في شأن الشرط الشرعي وتمايزه عن الشرط العقلي محوِّما حول التمييز بين الاعتباري والحقيقي كذلك كلام الشيخ في المكاسب في شأن الكشف الحكمي (الذي هو نقل حقيقي بتعبيره) يحوِّم حول هذا التمييز، لكن واحداً من كلاميهما ما وقعَ عليه صريحاً بيّناً. وكما أخذ الشيخ الأنصاري على صاحب الجواهر تخفيفه مؤنة الشرط الشرعي ليخالف أحكام الشرط العقلي كذلك يجوز لصاحب الجواهر أن يأخذ على الشيخ أنه فيما يتعلق بالنماء المذكور لم يرتب أحكام النقل الحقيقي على ما اعترف أنه نقل حقيقي. فإن احتج باضطراره إلى ذلك متابعة للدليل الشرعي أُخذت تلك الحجة بعينها في شأن الشرط الشرعي المتأخر. بل كما ردّ هو هذا الاحتجاج – وإن لم يذكره في الجواهر صريحاً مفصلاً – بأن الشرط شرطٌ لا تتبدل أحكامه، كذلك لصاحب

الجواهر أن يرد على احتجاجه بأن ما كان نقلاً حقيقياً هو نقل حقيقي لا تتبدل أحكامه. وهكذا، حتى تصل النوبة إلى أن يقال من جانب الشيخ أن ما يسمى نقلاً حقيقياً ليس هو حقيقياً بمثل كون "النار حارةً" حقيقياً فلا ينفع معاملتها معاملة الثلج وإعطائها حكمه بالبرودة، بل النقل حقيقي بمعنى آخر يقبل الوضع والرفع لآثاره (أو بعضها)، بل ليست هذه آثاراً له حقيقةً وإنما هي التزامات يُلتزم بها تكراراً فتترسخ. فإذا وصل الأمر إلى هذا الموضع اتسع المجال للشرط الشرعي وغيره مما يقيد بكونه "شرعياً" من علة وجزء ومانع وغيرها. ثم بتوسعٍ آخر تكون الشرعية الخاصة التي هي الشرعية الإسلامية وغير الإسلامية دينية وغير دينية كلها مصاديق – من هذه الناحية – للاعتبار (والمواضعة) المقابل للحقيقة. ويكون هذا – الحقيقي بالمعنى الآخر – هو خلاصة ما ينتزعه المتتبع لتطورات النظر في هذا الإشكال وفي مضمون ما استثاره من نزاع فكري.

لذلك وجدنا سطوع مصطلح "الاعتبار" بُعيدَ زمان المكاسب في التعليقات على المكاسب وفي كتب أصول الفقه. نعم، الشيخ الأنصاري عرف هذا الاصطلاح. وهو وإن لم يستعمله في هذا الموضع فإنه قد استعمله في موضع متأخر من كتاب البيع. ففي مباحث بيع الوقف يقرر "...إن الملكية اعتبار عرفي أو شرعي، يلاحظها [أي يعتبرها] المعتبِر عند تحقق أسبابها" (ج2 ص77). فهو، أولاً، أدرج الملك تحت الاعتبار، ثم بيَّن حقيقة الاعتبار وأنه بملاحظةٍ – وبالتالي بإرادةٍ – من المعتبِر يُعمِلُها عند تحقق الأسباب. كذلك استعمله واستفاد من مضمونه في ردّ من قال "الملك صفة وجودية محتاجة إلى محلّ تقوم به، كسائر الصفات الموجودة في الخارج" (ج2 ص155)، فقد رده بأن "الملكية أمر اعتباري يعتبره العرف أو الشرع أو أحدهما ... وليست صفة وجودية متأصلة كالحموضة والسواد" (ج2 ص156).

2.4.2.2. نبذة تاريخية: ذكر الجويني في نهاية المطلب (ج14ص132) أنه "لو قال "إن دخلت الدار فأنت طالق قبل [دخولك] بيوم" أمكن تقدير وقوع ذلك". أي أنها يوم السبت، مثلاً، قبل دخولها الدار لم تكن طالقاً ثم إن دخلت وقع الطلاق الذي مبتدؤه يوم الجمعة السالف. وعلل ذلك بأن وقوع الطلاق "**حكم**، لا يمتنع تقدير حصوله...متقدماً". فتعبير "حكم" أراد به شيئاً من معنى ما يخضع لإرادة الحاكم وعدم كون الأمر واقعياً (طبعياً). أيضاً، عبّر القرافي في نظير هذه المسألة عن مثل هذه المقابلة بأنها مقابلة بين **المقدَّرات والمحقَّقات** – وكأنه استفاد من تقابل نفس الاصطلاحين في علم النحو[49]. ثم قرّر أموراً: "[1] المقدرات لا تنافي المحققات، بل يجتمعان ويثبت مع كل واحد منهما لوازمه وأحكامه...و[2] لا تنافي بين ثبوت الشيء حقيقة وعدمه حكماً... [3] عند وجود الشرط الذي هو [دخول الدار في مثال الجويني] ...يترتب عليه مشروطه [وهو الطلاق] بوصف الانعطاف[50] على الأزمنة التي قبله على حسب ما علّقه [المطلِّق الذي علّق المشروط على الشرط]" (شهاب الدين القرافي، **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، ج1صص71–73).

وأمثال هذه البيانات تستدعي جرداً تاريخياً موسعاً لتطور هذا المفهوم ما قبل المدرسة النجفية الحديثة التي نحن بصددها.

3.4.2.2. تنبيه: ما ميّزه المناطقة من أقسام الدلالات (وهي: العقلي والطبعي والوضعي) وما ميزه الأصوليّون من أقسام الشروط (العقلي والعادي والشرعي) هي في الواقع متطابقة. أي أن كلاً من الدلالات والشروط تنقسم على الأقسام نفسها. فالعقل هنا هو العقل هناك؛ والطبع هنا هي العادة هناك، أو هي قسم

[49] وعندنا أن تعبير الجويني بالحكم أدلّ من تعبير القرافي بالتقدير. هذا، وقد عبّر ابن رشد، في تهافت التهافت، عنهما بـ"الوضعيّات" و"العقليات"، مشيراً إلى اختلاف أحكامهما؛ وعبّر الغزالي بـ"العرفيات والوضعيات" و"العقليات" وأيضاً "الموجب الضروري الذاتي".

[50] أي بالأثر الرجعي، بحسب التعبير المتعارف اليوم.

منه؛ والوضع هنا هو الشرع هناك (أو أن الشرع قسم خاص من الوضع يمتاز بخصوصية في الواضع). فالعقلي والطبعي (العادي)[51] يجتمعان تحت الحقيقي، والشرعي (الوضعي) هو الاعتباري.

يظهر مما سبق ما وقع للقدماء من تشتت الاصطلاحات بحسب الفنون وبحسب مذاهب الباحثين في الفن الواحد، وعدم الالتفات إلى اشتراك عالم اللغة واللسان مع عالم الشرع والحقوق. وبالخلاصة، فقد أصابهم قِصَر النظر عن الامتدادات الفلسفية لهذه المفاهيم ومسائلها، وما تجاوزوه إلا بعد حين من الدهر طويل.

5.2.2. معالجة الآخوند : فأما الآخوند، فإنه عمّم الإشكال ليشمل الشرط المتقدم إضافة إلى الشرط المتأخر، كما عمم الإشكال بأنه سارٍ في [جميع] العبادات...المقيَّدة بأمر قد انعدم أو [أمر] لم يوجد [إلا لاحقاً]" (الآخوند، ص59) ثم اقترح في التفصّي ما خلاصته "أن ما يُتخيل أنه...شرط غير موجود بعدُ...لا يكون إلا في الاعتبارات التي تكون واقعيتها بمنشأ انتزاعها وتحققِ ما يصح به اختراعها، ولا يكون لها تحقق في الخارج إلا بتحققه ووجوده [أي وجود منشأ انتزاعها وما يصح به اختراعها]، كالزوجية والملكية والحرية والرقية والوجوب والحرمة، إلى غير ذلك من الاعتبارات التي ليست من المقولات التي تكون محمولة

---

[51] ههنا ملاحظتان: **الأولى،** أنهم اختلفوا في تفسير الطبعي والعقلي اختلافاً مرده إلى تعيين الحد الفاصل بينهما ليكون ما يليه من هذا الطرف عقلياً وما يليه من ذاك الطرف طبعياً (انظر في اختلاف أقوالهم: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب). والصحيح عندنا هو أن يؤخذ كل ما انبنى على الماقبليات a priori عقلياً وكل ما انبنى على المابعديات a posteriori طبعياً. وهم على ما يبدو قد تبنوا مثل هذا المعيار في التمييز بين العقلي والعادي، وهم لو كانوا طابقوا العقلي هنا مع العقلي هناك لترتبَ عندهم تطابق الطبعي مع العادي. نعم ههنا أمر، وهو أنهم أرادوا بالطبعي من دلالة الأثر على المؤثر ما كان متعلقاً بأفعال وانفعالات الكائن الحي دون ما كان متعلقاً بمثل الدخان والنار (وتبدل لون ورق عباد الشمس). والمناسب جعل الطبعي بهذا المعنى قسماً من الطبعي بالمعنى العام المساوي للعادي. الملاحظة **الثانية،** اصطلاح "العادي" يوهم أن المراد بها الأمور التي كثيراً ما تقع في ظرف معين فيُتوقع وقوعها كلما تحقق ذلك الظرف ولو كان ذلك سلوكاً إرادياً كشرب القهوة صباحاً. والصحيح أن المراد بالعاديات هو تماماً المراد بالمابعديات، أي ما لا يُعلم إلا بالمشاهدة والتجربة، وبعبارة أخرى قوانين الطبيعة. وتسميتها بالعاديّات ربما يعود إلى رأي الأشاعرة في العلية، حيث حكموا بأن مثل الإحراق ليس أثراً للنار، بل الله تعالى هو موجد النار وحدها وهو موجد الإحراق وحده، غاية الأمر أنه **جرت عادته** تعالى أن يُلحِق إيجاده النار بإيجاده الإحراق.

بالضميمة وموجودة في الخارج ولو [كان وجودها في الخارج وجوداً] في موضوع [كالألوان مثلاً]، حيث يُتخيل فيها [تلك الاعتبارات] أن الأمور المتأخرة عنها صارت مؤثرة فيها...وليس الأمر كما تُخُيِّل...لأن العلة الحقيقية والذي يوجب اعتباراً من تلك الاعتبارات واقعاً ليس إلا **لحاظُ** ما هو منشأ الانتزاع **وتصّورُ** ما به يصح الاختراع، فلا يكون دخلُ ما يسمى [عند المتخيّل] سبباً كالعقد أو شرطاً...[كالإجازة المتأخرة] إلا بلحاظه واعتباره ووجوده في الذهن [لا بنفس وجوده الخارجي]، فيقارِنُ المؤثرُ لأثره" (الآخوند ص59–60).

إذن، هو (1) اعتمد مصطلح **الاعتبار**، وجعل الملكية – مع غيرها مما يتعلق به العقود والإيقاعات – من تلك الاعتباريات؛ و(2) فسرّ معنى تحقق الاعتباريات في الخارج بأنه تحقق أمر آخر يكون هو منشأً لانتزاعها وبه يصح اختراعها؛ و(3) ميّز بين مثل "زيد ذو دارٍ (يملك داراً)" و"زيد ذو بياض (أبيض)" مثلاً، بأن الثانية يتحقق صدقها بفضل وجود البياض في الخارج وكونه منضماً إلى وجود زيد الحاصل في الخارج[52] أيضاً؛ أما الأولى فإنه ليس في الخارج ما هو بإزاء ملكية الدار المنسوبة إلى زيد، بل ليس إلا وجود لزيد ووجود آخر مستقل للدار، أما الرابط الذي هو الملكية فليس في الخارج ما يقابلها، بل هناك في الخارج أمر هو منشأ انتزاعها؛ و(4) نبّه إلى أن مثل الإجازة المتأخرة وإن كانت متأخرة عن العقد المراد إمضاؤه في حينه لا في حينها لكن تصّور هذه الإجازة ولحاظها يجوز أن يقع مقارناً لتصور العقد، فيقال في هذين المتقارنين: هذه (أي الصورة المتصورة للإجازة المتأخرة) سببُ هذا (أي مضي العقد). ولا يخفى أن في الاضطرار إلى هذا الجواب

[52] وهو ما يعبر عنه بالمحمول بالضميمة. أي أن صحة حمل البياض على زيد مردها انضمام وجود البياض إلى وجود زيد في الخارج.

أخذ للعلية بمعناها الحقيقي، ولو أنه تصرّف في العلة فجعلها أمراً ذهنياً لا خارجياً. ففي الجواب بالنهاية مماشاة مع تحميل الاعتباريات أحكام الحقائق[53].

6.2.2. معالجة السيد اليزدي أما السيد اليزدي، فإنه دافع عن إمكانية تأخر الشرط الشرعي وفاقاً لصاحب الجواهر بأن "السرّ [فيه] أن الأحكام الشرعية من الأمور الاعتبارية، وحقيقتها عين الاعتبار. فيجوز للمعتبِر أن يعتبر الشرط أمراً غير موجود [أي أن يجعل أمراً غير موجود شرطاً]" (اليزدي، ص149س36). ثم ناقش اعتراض الشيخ الأنصاري بأن ذلك محال عقلي بإجابات طويلة، شيء منها حَلّي فيه لجوء إلى وجوه عقلية لا تتناسب مع ما اختاره من اعتبارية الشرط الشرعي. وشيء منها نقضيٌ[54] من مثل تقدم الشرط على المشروط، وتأثير الحروف الأولى من صيغة العقد مع أن العقد لا يؤثر حتى يكتمل وهو حين اكتمل تكون تلك الحروف الأولى قد انمحت وانعدمت فكيف يكون لها التأثير. وكأنه أورد تلك الردود لا عن اعتقاد بها بل من باب المجادلة بما يسلم به الخصم، وخصوصاً أن مفهوم "اعتبارية هذه الأمور" بحقيقته لم يكن على درجة كافية من الوضوح. ولعله لذلك أنهى ردوده بأن المحال العقلي "لا مانع منه في الشرعيات، فإنها من الأمور الاعتبارية، ويمكن اعتبارُ وجودٍ متأخر في أمر متقدم شرطاً [أي يمكن اعتبار أمر متأخر شرطاً في أمر متقدم]" (اليزدي ص150س16). ثم هو أكد في موضع آخر خصوصية الاعتباريات التي منها الشرعيات وعدم جريان الأحكام العقلية عليها في رده الإشكال الذي نقله فخر الدين، حتى أنه بعد مناقشته ذلك الإشكال بنحو ما ناقش به الشيخ الإنصارى نادى "ولعمري أن التشبث بهذه الوجوه [الخالطة بين

53 لكن ربما أمكن تفسير وتوجيه كلامه بأنه أراد أن تصور المقارنة هو علة الاعتبار الذي هو فعل المعتبِر، وهو أمر حقيقي، لا الاعتبار الذي أثر هذا الفعل، والذي هو غير الحقيقي).

54 الجواب **النقضي** هو الذي يعيد فيه المجيب الاعتراض على المعترض عليه. ومؤداه أن الإشكال الوارد على نظريتي وارد بنفسه على نظريتك.، دون أن يحل الإشكال. والجواب **الحَلي** هو الذي يحل فيه الإشكال، وأحياناً عن نظريته ونظرية المعترض معاً.

الحقائق والاعتباريات وبين العقليات والشرعيات] في الأحكام الشرعية مخرّب للفقه فينبغي عدم الاعتناء بها" (اليزدي ص149س32).

3.2. مسألة ملكية المعدوم أو "الكلي في الذمة"

وفي فقه البيع مورد آخر يستدعي الالتفات إلى مفهوم الاعتبار. فإن المبيع كما قد يكون معيّناً، كهذا الكيس من الحنطة المملوك للبائع، وقد يكون كلياً في معين، كمقدار كيلو من جملة ما في كيس معين فيه عشرة كيلوات من جملة ما يملكه البائع، كذلك يجوز أن يبيع من ليس بيده شيء من الحنطة كيلواً منه يسلمه لاحقاً. فالكيلو من الحنطة كلي قبالة هذا الكيس من الحنطة الذي هو معين، وهو أيضاً ذمّي بمعنى أنه في ذمة البائع وليس واقعاً ضمن قدر أكبر منه مما يملكه البائع. أي أن البائع في النهاية قد باع ما ليس يملك حال البيع. وحيث كانت القاعدة أن "لابيع إلا في ملك" لزم بيان كيفية تحقق الملك لهذا البائع، أو موافقة القاعدة بنحوٍ ما.

فأشار السيد اليزدي إلى الإشكال "لابد في المبيع أن يكون مما يتعلق به الملكية [والكلي الذمي] ليس كذلك لعدم وجوده، مع أن الملكية عرض محتاج إلى محل موجود"(ص53س35)، أي أن الكلي الذمي لا تعرض له صفة أنه مملوك لأنه هو نفسه غير موجود. وجوابه "أن الملكية وإن كانت من الأعراض الخارجية إلا أن حقيقتها ليست إلا اعتباراً عُقلائياً...وليست أمراً واقعياً غير مجعول، ...وإذا كانـ[ت] أمراً اعتبارياً بمعنى أن حقيقته عين اعتبار العقلاء أو الشرع فيمكن [أيضاً] أن يكون محلها موجوداً اعتبارياً" (ص53س37-ص54س4). أي أن الكلي الذمي المعدوم واقعاً هو موجود اعتباراً، وبالتالي هو يقبل أن يتصف بصفة اعتبارية هي كونه مملوكاً للبائع. فكما أن وجوده اعتباري فملكية البائع له اعتبارية.

وكـذلك الآخونـد حـلّ هـذه المسـألة بأنـه "وبالجملـة، الماليـة والملكيـة مـن الاعتبـارات العقلائيـة الصـحيحة، ولكـل منهمـا منشـأُ انتـزاع" (الآخونـد ص3)، وكذلك الحقيّة – أي كون الشيء حقاً لشخص كحق الشفعة – فهي "... من الاعتباريات كالمالية والملكية ..."(ص4).

فيلاحظ من كل ما سبق اتفاق العلمين المتعاصرين على استعمال مصطلح الاعتبار واعتماده في تحليل الشرط المتأخر. غير أن الآخوند قد فسّر الاعتبار بما له منشأ انتزاع متحقق في الخارج، أما السيد اليزدي فعنده أن الأمر الاعتباري حقيقته عين اعتبار العقلاء (أو الشرع)، وهذا التفسير سيغلب لاحقاً. مقابل ذلك وجدنا السيد اليزدي قد سلّم، نوع تسليم، بأن الملكية التي هي من الاعتباريات من الأعراض الخارجية[55]، في حين أن الآخوند صرح بأنها ليست من المقولات التي تُحمل بالضميمة وتوجد في الخارج.

ويمكن صياغة إشكال آخر في مسألة بيع الكلّي في الذمة. فإن البيع يكون بثمن ومثمن (مبيع)؛ وهذان العنوانان — "الثمن" و"المثمن" — عنوانان وضعيان اعتباريان، تماماً كعنوان "البيع" الذي عنه يتفرعان. وفي هذه المسألة لا يقع عنوان "المثمن" على عين من الأعيان؛ فههنا عنوان اعتباري لا معنون له، أي أنه مجرد عن التعلّق بأية عين من الأعيان. وهذا الإشكال مما عُرِف لدى الغربيين أخيراً (ويأتي الكلام فيه في الرسالة الأخيرة من هذا الكتاب). ويبدو أن جواب الفقهاء هو قبول ثبوت مثل هذه العناوين مستقلة، معللين ذلك بمجرد كونها عناوين اعتبارية. وهذا —كما سيأتي في الرسالة الأخيرة — لا يتفاوت عن الجواب الذي استقر عليه جون سيرل أخيراً.

---

55 وسيأتي تفسيره والاعتذار له فيه.

(3) نظرية الاعتبار للمحقق الإصفهاني

0.3. تمثل "رسالة الحق" للمحقق الإصفهاني معلماً لمرحلة جديدة من البحث في الاعتباريات. وهي رسالة أدرجها في تعليقته على مكاسب الشيخ الأنصاري، خلال مناقشته كلام الشيخ في جواز أن تكون الحقوق -كحق الشفعة وحق الخيار وما إليهما - موضوعاً للبيع والشراء، وهو الوارد في أوائل كتاب البيع (مكاسب ج1ص236).

وقد استمد المحقق الإصفهاني في بناء تصوره التفصيلي للاعتباريات من أمرين: أحدهما، ما قاله الحكماء الإسلاميون في مضمون مقولة "له" (أو الجِدة أو الملك)، والثاني والأهم، كلام قدماء البلاغيين في طبيعة الاستعارة وما يعبّر عنه بنظرية المجاز العقلي[56].

ويجدر الالتفات إلى أن المحقق الإصفهاني امتاز عن جملة الفقهاء الذين تناولنا آراءهم بأنه قد درس الحكمة إلى أعلى مراحلها وصنف فيها حتى اشتهر بأنه من أهلها[57].

1.0.3. افتتح المحقق الإصفهاني "رسالة الحق" برد تصور كل من السيد اليزدي والآخوند للاعتباريات، ثم عرض وناقش تصوره لها. ثم طبق هذا التصور على مثل الملك والحق وما إليها مستنتجاً في الأثناء شيئاً من الأحكام الفقهية، وعارضاً شيئاً من الخواص العامة للاعتباريات، على ما يأتي.

---

[56] وسيأتي في الرسالة التالية الكلام تفصيلاً في كلا المنشأين مع غيرهما من مناشيء مفهوم الاعتبار وأحكامه.

[57] والأعلام الآخرون ممن ذكرناهم لكل منهم باعه في الحكمة لكن لا بقدر ما للمحقق الإصفهاني. أنظر ما ذكره في ذلك تلميذه الشيخ محمد رضا المظفر في ترجمته له، والمنشورة صدر حاشية المكاسب بطبعتيه الحجرية والحروفية.

1.3. رده لتصوري العلمين

1.1.3. رده لتصور السيد اليزدي: بالنسبة للسيد اليزدي، الذي عدّ الملك من المقولات العرضية، نجد المحقق قد ردّ ذلك باستعراض خواصّ للمقولات العرضية تتفاوت مع ما للملك (الاعتباري) من خواص. وذلك بوجوه:

الأول، إن المقولة العرضية هي "ما يقال على شيء ... في الخارج ... [أي ما يكون] له مطابَق وصورة في الأعيان –كالسواد والبياض – أو يكون من حيثيات ما له مطابَق ومن شئونه الوجودية[58]" (الإصفهاني، ص5س22).

وليس تتحقق هذه الخاصية في الملك الاعتباري. فإنه "بعد وجود العقد مثلاً لم يوجد ما له مطابَق في الخارج، ولم تتحيَّث ذات المالك والمملوك بحيثية وجودية" (ص5س25). وأما مثل أن يلبس الثوب فيدفأ أو يأكل الطعام فيحصل الامتلاء له لا لغيره، فهذه وإن كان لها مطابق في الخارج من فعل خارجي أو هيئة وحيثية وجودية، لكنها ليست عين الملك الاعتباري، وإن وافقته غالباً. فإنها ربما خالفته، كما لو تحققت في زيد الغاصب (بالتالي غير المالك) وخلا عنها عمرو المغصوب (وبالتالي المالك).

الثاني، "إن المقولات لمكان واقعيتها لا تختلف باختلاف الأنظار، فإن السقف الملحوظ [بالنسبة] إلى ما دونه فوقٌ في جميع الأنظار. [هذا] مع إن...الآخذَ بالمعاطاة [مثلاً]...مالكٌ في نظر العرف دون [نظر] الشرع" (ص5س26) وهذه إشارة إلى الحاجة إلى مؤسسة تقرّ أو لا تقر (طريقة إنشاء) المعاملة، وبالتالي حصول أو عدم حصول الأثر المترتب عليها[59].

---

[58] مثلاً، "السكين" لها مطابَق هو السكين. وهي بدورها تكون قطاعة لماعة حجيمة ثقيلة... فهذه حيثيات لها وهي وجودية. أما أن السكين ملك زيد وأنها تباع بدينارٍ فتلك حيثيات لها أيضاً لكنها ليست وجودية.

[59] لعل الأدق أن يقال إن الأمور الواقعية يقع الإنسان منها موقع المتلقي والمتقبل والمكتشف. أما الأمور الاعتبارية التي نحن بصددها فهو، أو من يعلوه، الجاعل لها. فالاختلاف في الأنظار يكون بحسب جهة الجعل. وبذلك تختلف الأنظمة الحقوقية فيبيح بعضها نوعاً من التعاملات ولا يبيحه الآخر.

الثالث، جميع المقولات العرضية تجتمع في أن مطابَقها لا يوجد قائماً بذاته بل يوجد لغيره، كاللون والحجم والشكل التي لا توجد قائمة بذاتها بل لهذا الجسم أو ذاك. أما الملك الاعتباري، ففي الفقه موارد يتحقق فيها الملك (المعدود في المقولات العرضية) دون تحقق المملوك (الذي هو من الملك بمثابة الجسم من اللون) بعدُ. مثلاً، فيما يُعرف ببيع السَلَم – حيث البضاعة المبيعة غير مشخصة (غير معينة في الخارج) بل محددة المواصفات بنحو كلّي فقط – يتم عقد البيع ويُدفع الثمن قبل تسليم البضاعة، بل قبل وجدانها لدى البائع؛ مع ذلك يُحكم بأن المشتري قد ملك البضاعة، ويكون على البائع تسليمها في الوقت المعين في العقد. وقد مرّ علينا مثال بيع الكلي في الذمة (قارن الإصفهاني ص5س29).

فبموجب هذا التفاوت البيّن بين خواص المقولات العرضية وخواص الملك الاعتباري لا يجوز عدّ الملك الاعتباري من جملة ما يندرج تحت المقولات العرضية، ومنها مقولة له.

إضافة إلى هذه المناقشة في ردّ اندراج الملك الاعتباري تحت أية مقولة من المقولات العرضية، ناقش المحقق وردّ إمكانية اندراجها تحت مقولات بعينها، هي الجدة والإضافة والكيف (ص6 س29).

ملاحظة: إن نسبة القول بأن الملك من المقولات العرضية للسيد اليزدي مبنية على تصريحه المارّ نقله "إن الملكية وإن كانت من الأعراض الخارجية..." (اليزدي، ص54 س1). لكن تمام الجملة "...إلا أن حقيقتها ليست إلا اعتباراً عقلائياً...وليست أمراً واقعياً غير مجعول...[بل] حقيقته عين اعتبار العقلاء أو الشرع" (ص45 س1). وهو ينبئ عن أن تصوره للأعراض الخارجية يحتمل أن يندرج تحتها ما هو ليس بأمر واقعي. وعليه، فإن كان من إشكال يرِد عليه فهو ليس في مفهومه للاعتبار بل في مفهومه للأعراض الخارجية والمقولات العرضية. وربما جاز

الاعتذار له في ذلك بأنه أخذ بظاهر إدراج أمثلة للملك الاعتباري في مقولة له من قبل جملة من الحكماء بدءاً من أرسطو، فعدّه أصلاً موضوعاً[60] لا يعنيه أن أثبته حكماء آخرون أم نفوه. وعلى أية حال لم يصرح المحقق الإصفهاني بأنه بصدد الرد عليه، لكنه الظاهر.

2.1.3. **الرد على رأي الآخوند**: وبالنسبة إلى شيخه الآخوند الذي عدّ الاعتباريات من الأمور الانتزاعية[61] بحيث – وإن لم يكن لها ما بإزاءٍ في الخارج – يكون في الخارج أمرٌ له حيثية واقعية مستقلة عن نظر الناظر ولحاظ الملاحظ منها يُنتزع ويُستخرج ذلك المعنى[62]، اتبع المحقق المنهج التالي[63]: حيث إن القول بالانتزاعية يتطلب تحديد الأمر الواقعي الذي منه ينتزع المفهوم الانتزاعي من ناحية وعليه يحمل هذا المفهوم من ناحية أخرى، فلنبحث فيما يمكن أن يكون ذلك الأمر الواقعي المنتزع منه والمحمول عليه مفهوم الملك. والمحتملات هي:

الأول، أن يكون ذلك الأمر الواقعي هو العقد اللفظي (أو الفعلي كما في المعاطاة). وردَّه بوجوه منها:

(1) إن الملكية الاعتبارية لا تحقق شرط اتحاد الأنظار وعدم اختلافها تجاهها الذي هو خاصية كل أمر واقعي سواءً كان من المقولات العرضية أو من

---

60 الأصل الموضوع بالنسبة لعلم معين هو ما يستعمل في مباحث هذا العلم استعارةً من علم آخر. فيُبرهَن به في هذا العلم ولا يبرهن عليه فيه. بل يوكل أمر البرهان عليه (أو الحكم بثبوته) إلى علم آخر يكون هو المناسب لذلك. وذلك مثل النظريات الهندسية التي تبرهن في علم الهندسة وتستعمل في علم الفلك فيبرهن بها (لا عليها) فيه.

61 وهو مسبوق في ذلك بالحكيم المولى هادي السبزواري (ت1289هـ). ففي حاشيته على أسفار صدرالدين الشيرازي (ج1 ص275) يقرر "إن الأمور الانتزاعية وإن كانت غير موجودة في الخارج - بل وجودها فيه بوجود منشأ انتزاعها – إلا أنها أمور لها نفس الأمرية، كأبوّتك لزيد ومالكيتك للفرس، وقد دلّ الدليل على أنها ليست موجودة في الخارج، فنفس أمريتها لا تنتظم إلا بوجودها في الذهن". وكلامه يبيّن المقصود بالانتزاعية.

62 ربما كان من أوضح الانتزاعيات مفهوما المماثلة والمغايرة. فملاحظة أ المستطيل وب المستدير ومقارنتهما من هاتين الحيثيتين الواقعيتين تنتج معنى ومفهوماً جديداً هو مغايرة أ لـ ب (وبالعكس) وهذه المغايرة ليس لها ما بإزاء في الخارج، كما للاستدارة والاستطالة المشار إليهما. ومع ذلك فهي ليست أمراً مخترعاً ولا راجعاً إلى الأنظار خاضعاً لاختلافاتها.

63 صورة الاستدلال لرد رأي الآخوند هي: لو كان انتزاعياً لكان إما منتزعاً من أ أو من ب أو من جـ؛ لكنه ليس منتزعاً لا من أ ولا من ب ولا من جـ. فهو ليس انتزاعياً. فهو قياس النقض بالنقض (أو الرفع بالرفع) من الأقيسة الاستثنائية. وليس فيه إلا أن الترديد في تالي المقدمة الأولى ليس ترديداً عقلياً حاصراً، بل هو استقرائي لا ينتفي به احتمال وجود منشأ آخر للانتزاع. هذا من ناحية الصورة، لكن وجود منشأ انتزاع حقيقي لهذه الاعتباريات يلغي احتمال التفاوت فيها بحسب الآراء.. والحال أن احتمال التفاوت فيها بحسب الآراء غير لاغ. فالتركيز يجب أن يكون على هذا الأمر.

الانتزاعيات الواقعية (قارن: حاشية الإصفهاني ص6 س1). مثلاً، العقد المتقدم فيه القبول على الإيجاب، قد يُعتبر نافذاً عند فقيه أو نظام حقوقي دون آخر، فيرتِّب الأولُ عليه آثاره، فيُعَد المشتري بنظره مالكاً، ولا يرتب الثاني آثاره، فلا يُعَد المشتري بنظره مالكاً، بل تبقي الملكية عنده للبائع. فنظرة ترى المالك هذا ونظرة أخرى تراه ذاك. ولو كان الملك أمراً انتزاعياً لما جاز هذا الاختلاف ولرُد حسمُه إلى الواقع.

(2) إننا عندما نحلل العقد اللفظي نجده مركباً من أمور ثلاثة: اللفظ، وقصد ثبوت المعنى باللفظ، وداعٍ دعا اللافظ لإصداره. وليس أي واحد من هذه الأمور بصالحٍ لكي ينتزع منه مفهوم الملكية. أضف إلى ذلك، رابعاً، أنه لولا وجود تشريع يجعل من هذا اللفظ وهذه الصيغة ناقلاً للملكية لما أمكن تصور أمر وحيثية في نفس اللفظ تنهض بذلك (قارن ص6 س2).

(3) إن من خواص الانتزاعيات الواقعية أن يكون الوصف المنتزع من شيء يقع محمولاً على ذلك الشيء بعينه لا على غيره. فبالنسبة للملكية، لو كان المنتزع منه هو العقد لكانت المالكية أو المملوكية صفة للعقد، وهو واضح البطلان. وبه يبطل كون العقد هو منشأ انتزاع المالكية (قارن ص6 س4).

ملاحظة: ما ذكره من تحليل للعقد إلى تلكم الأجزاء الثلاثة، أعني اللفظ وقصد ثبوت المعنى به والداعي لإصداره، هو عين المتبع عند الغربيين المعاصرين من تمييز بين اللفظ والمعنى والقوة (المتضمنة في القول)، وهذا منذ أوستن. ثم ما تلاه، رابعاً، من ضرورة وجود تشريع لكي يعطي العقد ثمرته ويفعل فعله يوافقه ما أكده جون سيرل (ولم يخلُ منه كلام أوستن) من لزوم وجود مؤسسات إليها يرجع تقرير القواعد المكوِّنة (المنشِأة) constitutive rules وهي التي تجعل من إطلاق قول معين هو على حدّ فعل معين، مثل أن قول "أنت طالق" هو على حدّ إحداث

البينونة. فبهذه المؤسسات وما تحدده من قواعد يترتب الأثر على الفعل الكلامي الإيقاعي، كعقد البيع وإيقاع الطلاق.

الثاني، أن يكون ذلك الأمر الواقعي هو الحكم التكليفي، فينتزع منه الحكم الوضعي[64]. مثال ذلك: الحكم الشرعي (أو الحقوقي) لزيد بجواز تصرفه في هذه السيارة، ولعمرو بعدم جواز التصرف بها، ينتزع منه الحكم الوضعي بأن السيارة ملك لزيد، وأنها ليست ملكاً لعمرو. فالقائل بهذا القول يرى أن "معنى كون الشيء بحيث يجوز التقليب والتقلب فيه [لزيد] هو أن زمام أمره بيده، ولا نعنى بالسلطنة الوضعية [أي الملك الوضعي] إلا ذلك" (ص6 س10).

وردّه بأمور، أهمها (1) عدم الملازمة، فقد يُمنع المالك من التصرف وُيخَوَّل غير المالك به، أي أن "الملكية ربما تكون [لشخص] ولا ثبوت لجواز التصرف [له] بوجه، كما في المحجور [عليه] لصغر أو جنون أو..." (ص6 س12)، كذلك (2) ردّ بعدم تحقق شرط صحة حمل المنتزَع على المنتزع منه[65]. فالمالكية والمملوكية لا تكونان مما يحمل على الأحكام التكليفية، فلا يقال على الحكم التكليفي أنه مالك أو مملوك (قارن ص6 س14).

ملاحظة: لربما كان الأَوْلى قبل هذه الردود أن يحسم أمر الحكم التكليفي، فهل يراه اعتبارياً أو واقعياً؟ فإن كان اعتبارياً فلا نفع من كونه منشأً لانتزاع الحكم بالملكية في جعل الملكية أمراً واقعياً حتى يكون التكليفي نفسه منتزعاً من أمر واقعي؛ وكونه هو نفسه واقعياً غاية في البعد، فكان جديراً بالمناقشة والتحقيق قبل الانصراف إلى

64 الحكم التكليفي هو الذي يتعلق بفعل المكلف فيصفه بالوجوب والجواز والحرمة، والحكم الوضعي هو المتعلق غالباً بموضوعات ومتعلقات فعل المكلف مثل أن الدم نجس، وأن البيع بشروط معينة مملّك. وأن الوضوء **شرط** للصلاة، وأن هذا عقد **صحيح**، وذاك حج **باطل**، وهكذا.

65 إذا انتُزعت صفة من شيء خارجي فإنه يلزم أن تحمل هذه الصفة عل نفس ذلك الشيء. مثلاً، إذا لاحظت الشمس ووجدتها أكبر من الأرض فهذا أمر انتزاعي. ومن ثم أن يُحمل "أكبر من الأرض" على الشمس نفسها.

هذه المناقشة. والحقيقة أن أية نظرية متكاملة في الاعتباريات يجب أن يكون لها موقفها المبيّن من طبيعة الأحكام التكليفية كبيان موقفها من الأحكام الوضعية.

الثالث، أن يكون ذلك الأمر الواقعي هو القدرة والتمكن من التصرفات الخارجية لشخص في عينٍ من الأعيان. وذلك بأن يكون المنتزع منه الملكية هو"تمكن الشخص من بيع العين ونقلها بأنواعه وتقليبها وتقلبها [الظاهر أن المراد التقلب بها] شرعاً...لا مجرد جواز التصرف شرعاً" (ص6 س20).

والردّ، أن "القدرة [أو التمكن] لا تتعلق إلا بالفعل [سواءً كان نفسانياً وذهنياً أو جسدانياً وعضلياً] ...[أما] الملكية [فـ] لها مساس [وتعلّق] بعين الرقبة [المملوكة، لا بأفعال المالك] ...فلا يعقل أن تكون القدرة على أفعاله منشأً لانتزاع ملك رقبة العين" (ص6 س22).

ولا شك في أن ما يرِد على الوجه السابق وارد على هذا الوجه أيضاً، فإن هذا الوجه يَعتبِرُ الحكمَ التكليفي، كالوجه السابق، ويعتبر فوقه القدرة العملية على الجري وفق الحكم التكليفي. فيرد على هذا الوجه أن المحجور عليه غير متمكن مع إنه مالك. كذلك يرد على الجميع ضرورة وجود المؤسسة الشرعية ليكون هناك حكم ما، وضعياً كان أو تكليفياً.

ملاحظة: قد يتوهم أن هذين الوجهين الأخيرين يمكن ردُّهما بأن إحراز الحكم التكليفي بجواز التصرف في العين وعدم جوازه ليس بأوضح من إحراز الحكم الوضعي بملكية تلك العين، وأنه كما يُختلف في الحكم الوضعي بأن هذه السيارة ملك لزيد أم لعمرو كذلك يُختلف في الحكم التكليفي بأنه هل يجوز لزيد (ويحرم على عمرو) التصرف فيها أم بالعكس. لكن هذا الكلام، على صحته في نفسه، فيه خلط بين البحث المفهومي والبحث المصداقي. فإن ما نحن بصدده هو تعيين معنى الملكية بوجه كلي، لا تحديد ثبوتها وعدمه في هذا المورد أو ذاك.

3.1.3. وقد ختم المحقق مناقشته القولين المشهورين في الاعتباريات — بكونها من الأعراض وبكونها من الانتزاعيات – بمناقشة ثالثٍ لهما، ربما كان افتراضياً محضاً لا قائل به حقيقة[66]. وهو أن تكون الملكية مما يصطلح عليه بالاعتبارات الذهنية. وهي التي تعرض للمفاهيم والماهيات في الذهن، كما يُتصوّر الحيوان فيُحكم عليه أنه جنس، والإنسان أنه نوع وهكذا، مع خلو الخارجيات عن مثل هذه الأحكام. وردَّه بأنه "من الواضح أن زيداً الخارجي هو المالك شرعاً أو عرفاً، والدار الخارجية هي المملوكة..." (ص6 س37). أي أنه خلافاً للاعتباريات الذهنية التي تُحمل على ما في الذهن، الملكية الاعتبارية تُحمل على من في الخارج[67].

2.3. نظرية المحقق الإصفهاني في الاعتباريات

1.2.3. بعد هدمه النظريات الشائعة في طبيعة الاعتباريات، تركيزاً على الملك الاعتباري، انصرف إلى إظهار نظريته الشاملة لجميع الوضعيات العرفية والشرعية. ومؤداها " أنها موجودة بوجودها الاعتباري لا بوجودها الحقيقي ... [أي أن لها] سنخُ معنىً بحيث لو وُجد خارجاً...لكان إما جوهراً...أوكيفاً...أو إضافة أو جدة بالحمل الشائع[68]، لكنه لم يوجد بهذا النحو من الوجود [أي الوجود الخارجي]، بل أوجده من له الاعتبار بوجوده الاعتباري...وهذا [الوجود الاعتباري] نحو آخر من

---

[66] والغرض من إيراد هذه التفاصيل التعريف بطبيعة المسلك الفلسفي وأدواته لدى أولئك الأعلام، وصلة ذلك بالاعتبار.

[67] وهذا على حدّ ما عبّر عنه كل من شيخ الإشراق وصدر المتألهين والسيد اليزدي من القول بخارجية هذا الاعتبار.

[68] الحمل الشائع مقابل للحمل الأولي، فأن مفهوم "الجسم" مثلاً يُحمل على الأجسام الخارجية فيقال "هذا العصاة جسم" و"هذا الإنسان جسم" وهكذا كل ذلك بالحمل الشائع الذي يتعاطاه عامة الناس وعامة أهل العلوم المختلفة؛ لكن نفس مفهوم "الجسم" الذي يتصوره الذهن لا يحمل عليه ولا يوصَف بأنه جسم بنفس هذا الحمل، ولكنه في نفس الوقت هو جسم. فكونه جسماً وصدق "الجسم" عليه إنما هو بالحمل الأولي الذي مؤداه أن كل مفهوم هو نفسه. وأقرب ما يكون إلى هذا التقسيم للحمل التفرقة في علم المجموعات بين **انتماء** أفراد الإنسان، مثلاً، إلى "مجموعة الإنسان"، وعدم انتماء نفس "مجموعة الإنسان" إلى "مجموعة الإنسان". فالانتماء يعادل الحمل الشايع. من جهة أخرى "مجموعة الإنسان" **تساوي** "مجموعة الإنسان". فالمساواة ههنا تعادل الحمل الأولي. لاحظ أنه في علم المجموعات المساواة إنما تكون بين المجموعات لا الأفراد. كذلك يمكن بيان الفرق بين الحملين بهذا المثال العرفي: لو كتبت بحبر أزرق كلمة "أحمر" فكلمة أحمر هي كلمة أحمر لكنها حبرٌ أزرق. فكونها "كلمة أحمر" على نحو الحمل الأولي، وكونها حبراً أزرق على نحو الحمل الشايع.

الوجود سارٍ وجارٍ في كل موجود بلحاظ جهة داعية إلى الاعتبار، به [أي بهذا اللحاظ] يكون موضوعاً للأحكام والآثار شرعاً وعرفاً" (ص7س1).

فهذا تعريفٌ باللوازم لا يُظهر كُنهَ المعرَّف، وهو بعدُ غيرُ مانع. فقد عرّف الوجود الاعتباري بصفات: **الأولى،** أنه ليس خارجياً، وهو تعريف بالسلب ربما اتسع لغير الاعتباريات أيضاً (كالذهنيات). **الثانية،** أنه لا يكونُ إلا مناظراً ومحاكياً لفرد خارجي من أفراد واحدة من المقولات العشر (لا التسع العرضية فقط). **الثالثة،** وهي العمدة، أن مدرِكاً عاقلاً هو من اعتبر وأعطاه وجوده الاعتباري المناظر لما في هذه المقولة أو تلك. **الرابعة،** أن اعتبار المعتبِر مبني على جهة (أو مصلحة) استدعت هذا الاعتبار. و**الخامسة،** أن هذا الاعتبار والوجود الاعتباري تترتب عليه أحكام شرعية وعرفية (أي مؤسساتية باصطلاح سيرل).

2.2.3. ثم هو بيّن مراده بأمثلة بعيدة تُظهر منشأ النظرية لديه كما تُهيىءُ القارئ لتصورها: "مثلاً، الأسد – بمعنى الحيوان المفترس – معنىً لو وجد بوجوده الحقيقي لكان فرداً من الجوهر، لكنه [من بيده الاعتبار] قد اعتبر زيداً أسداً. فزيد أسد بالاعتبار حيث اعتبره المعتبر أسداً [لا في الخارج]. والفوقية معنىً لو وجد في الخارج حقيقةً لكان من مقولة الإضافة، لكن قد اعتُبر علم زيد فوق علم عمرو، قال الله تعالى "وفوق كل ذي علم عليم". والبياض والسواد لو وجدا في الخارج لكانا فردين من مقولة الكيف المبصَر. لكنهما يوجدان بوجودهما الاعتباري، فيقال "قلب زيد أبيض وقلب عمرو أسود"" (ص7س3).

ويظهر من تلك الأمثلة، أن كائناً من الكائنات اعتُبر أسداً، ولو كان أسداً خارجياً لكان جوهراً ذا فصول مميزة بعينها، في حين أن هذا الكائن ليس له جميع تلك الفصول، ولا بأس في ذلك لأنه اعتُبِر أسداً لا أنه أسد خارجي. والعلاقة بين علم زيد إلى علم عمرو اعتُبرت هي علاقة الفوقية، ولو كانت علاقة الفوقية

الخارجية لكانت من مقولة الإضافة بفصول مميزة تخصها، لكن تلك العلاقة بين العِلمين ليس لها جميع تلك الفصول المميزة، ولا بأس فإنها ليست فوقية خارجية، بل اعتبارٌ للفوقية، أو فوقية اعتبارية. أيضاً صفة من صفات قلب زيد اعتُبرت بياضاً، ولو كانت بياضاً خارجياً لكانت من مقولة الكيف المبصَر ذات الفصول المميزة الخاصة بها، وهي ليست كذلك، ولا بأس لأنها اعتبرت بياضاً لا أنها موجودة في الخارج بياضاً.

3.2.3. ثم هو توجه إلى تطبيق ذلك على مفهوم الملك "...إن الملك معنى لو وجد في الخارج لكان جدة أو إضافة مثلاً. لكنه لم يوجد بذلك النحو من الوجود [الخارجي]، بل وجد بنحو آخر عند اعتبار [أحد] المتعاملين مالكاً شرعاً أو عرفاً، والعينِ مملوكةً شرعاً أو عرفاً" (ص7س6).

وعليه، فمن عدّ الملك من مقولة الجدة فقد أخطأ التمييز بين نحوَي الوجود: الخارجي والاعتباري. فالنحو الخارجي هو الذي يقع تحت مقولة الجدة (أو المقولة المناسبة)، أما النحو الاعتباري من الوجود فلا. ولا يضيره ذلك أن يُسمى مِلكاً، لأنه ملك اعتباري. ولكن يترتب عليه آثار من قبل الشرع أو العرف، فيُمنع غيرُ المالك من التصرف في المملوك والاستفادة منه بموجب هذا الوجود الاعتباري لملكيته للعين ومملوكية العين له. وهذا الاعتبار للملكية بين ذلك الشخص وتلك العين هو مبني على جهة أو جهات (مصلحة أو مصالح) لوحظت فأدت إلى هذا الاعتبار. ولا يخفى أن الجهات والمصالح الملحوظة هي الجهات والمصالح الكلية التي على أساسها توضع القوانين الكلية ثم بحسب انطباق الموارد الجزئية عليها يحكم على تلك الموارد الجزئية تبعاً.

1.3.2.3. تحت أية مقولة يندرج الملك الحقيقي: وبالنسبة للسؤال أن الملك الموجود في الخارج تحت أية مقولة يندرج، لكي يُعد الملك الاعتباري بمثابته ومناظراً

له. أي "إن الملك الشرعي والعرفي حيث كان اعتبارياً بالمعنى المذكور، فهل هو اعتبار للجدة أو اعتبار للإضافة أو اعتبارُ جدة ذات إضافة" (ص7س9). فإجابته بعد المناقشة أن الملك مفهوماً "يساوق الاحتواء والوجدان تقريباً" (ص7س24)، وأما من حيث المقولة فـ"التحقيق أن...احتواء المالك للملوك[69] وكون المملوك محوياً، أو إحاطة المالك بالمملوك وكون المملوك محاطاً [هو] من مقولة الإضافة" (ص7س13)، وأيّد اختياره بكلام صدر المتألهين[70].

وعليه، كما أن "الأسد" حقيقةٌ تندرج تحت مقولةٍ ما كذلك "المِلك" حقيقةٌ تندرج تحت مقولة (هي الإضافة). وكما أن للأسد أفراد حقيقية كذلك للملك أفراد حقيقية (مثل نسبة قوى الإنسان إلى نفسه). وكما أن للأسد أفراداً اعتبارية (ولك أن تقول ادعائية وجعلية وتنزيلية وافتراضية) مثل زيد الشجاع كذلك للملك أفراد اعتبارية مثل النسبة بين زيد وتلك السيارة التي توصف بأنها مِلكُه.

4.2.3. إشكال: إن ما اعتُبر وافترض أسداً هو شيء بعينه له ماهيته وحقيقته قبل هذا الاعتبار ومن دونه. وبعبارة أوضح، له وجوده الخارجي مقابل وجودِهِ الاعتباري وقبله، فهو زيد هذا[71]. أما في مثل الملك فقد يشكل تحديد المقولة والهوية الحقيقية لما كان من مقولة الإضافة اعتباراً. وبعبارة أوضح، ما هو الوجود الخارجي لما كان وجوده الاعتباري هو الملك؟ فإنه كما إن زيداً إذا لم ننظر إليه بحسب الاعتبار والتشبيه ونظرنا إليه بحسب الحقيقة لكانت حقيقته أنه إنسان، كذلك نتوقع أن ما اعتبرناه مِلكاً، إذا لم ننظر إليه بحسب هذا الاعتبار فإنه سيكون ذا حقيقة ما.

---

69 في النص:" بالمملوك". لاحظ أن أستاذه الآخوند يرى الملك من مقولة الإضافة (الكفاية ص458-459)

70 أنظر الرسالة التالية.

71 وكذلك الحال مع الأمثلة الأخرى التي أوردها من مثل النسبة بين العِلمين وصفات القلبين.

ربما كان إيجاد مثل هذا الوجود الخارجي أو تلك الحقيقة غير الاعتبارية لما اعتبر ملكاً أو ما كان وجوده الاعتباري ملكاً أمراً في غاية الصعوبة. لكن توسعةً في فكرة الاعتبار قد تساعد في الحل. وهي أنه ليس لدينا علاقة أو أمر ذا وجود خارجي له حقيقة بعينها غير حقيقة الملك ثم نحن أسبغنا عليه وجوداً اعتبارياً حقيقته الملك. بل لدينا وجودان مستقلان هما زيد والسيارة، ونحن اعتبرنا وجود علاقة بينهما هي الملك. فتلك العلاقة لا وجود خارجياً لها لا تحت عنوان الملك ولا تحت عنوان غيره. بل ليس لها إلا الوجود الاعتباري المناظر لما في حقيقته ملكٌ. بعبارة أخرى، في أمثلة الأسد وما تلاه لدينا مشبه (زيد الشجاع) ومشبه به (الأسد)، وعملية التشبيه أخذت فرداً من مصاديق الإنسان (هو زيد) وجعلته من مصاديق الأسد. أما في مثل الملك فإنه أضيف فرد موهوم إلى مصاديق الملك دونما سابقة له ضمن المصاديق الحقيقية لأي مفهوم آخر. ويلاحظ أيضاً الخصوصية المميزة لمقولة الإضافة (التي اختار المحقق انتساب الملك إليها) عن مثل مقولة الجوهر التي ينسب إليها مثل "الأسد". فإنه حتى في الملك الحقيقي كالمتحقق بين النفس وقواها، لا نجد وراء النفس والقوة المملوكة لها أمراً ثالثاً متميزاً مفروزاً يكون هو "الإضافة". فالمدرج تحت هذه المقولة اعتباراً ليس من المناسب أن يكون أمراً متميزاً مفروزاً[72]. وهذا الإشكال قد لا يستوجب سوى شيء من الترميم أو التعديل في نظرية المحقق الإصفهاني. وربما وجدنا نظريات أخرى تحقق ذلك.

3.3. جملة من خواص الاعتباريات

ثم هو في هذه الرسالة، ضمن مناقشته للأقوال وتقديمه لنظريته وتطبيقها على بعض المسائل الشرعية، قد ذكر خواص للاعتباريات من مثل ما يلي.

---

72 بل إن من الحكماء من لا يعدّ الإضافة من جملة المقولات ذات التحقق الخارجي على نحوم الماهية كتحقق البياض ونحوه، لكن يعدها من الانتزاعيات. فعند هؤلاء يكون الأمر أسهل.

الأولى، يوجد الاعتبار بإيجاد "من له [صلاحية] الاعتبار" (ص7 س3)، فأمر الاعتبار وضعاً ورفعاً بيد [هذا] المعتبِر" (ص11 س14)، والمعتبِر قد يكون هو "الشرع أوالعرف" (ص11 س13)، واعتباراته وضعاً ورفعاً إنما هي تابعة لمصالح ومفاسد فيها بحسب مواردها (قارن ص11 س18).

الثانية، المندرج تحت مقولةٍ اعتباراً لا تعتبر له خواص مغايرة لخواص تلك المقولة. وبالتالي، إذا كان الملك الاعتباري هو إدراج تحت مقولة الجدة، وكانت مقولة الجدة ومصاديقها الحقيقية لا تقبل الشدة والضعف، فلا يُعتبر للمندرج اعتباراً تحت هذه المقولة شيء من الشدة والضعف، فلا يقال إن ملكية فلان لكذا ضعيفة ولكذا قوية (قارن ص10 س24).

الثالثة، إمكان عدم الالتزام والعصيان، فإن "العين الخارجية ربما تكون جدتها الخارجية الحقيقية لزيد وجدتها الاعتبارية لعمرو" (ص7 س7) وذلك كأن تكون العين الخارجية ثوباً اشتراه عمرو ثم لبسه زيد غصباً.

الرابعة، أن الاعتبار وإن كان أمراً إرادياً إلا أنه لا يوقع بنحو لغْوي. مثلاً، "...اعتبار ملكين لعين واحدة لغو عند العقلاء إذا لم يرجع أحدهما إلى موضوع والآخر إلى موضوع آخر [فبين شخص واحد وعين واحدة لا تُعتبر إلا نسبة ملكية واحدة] " (ص9 س3).

الخامسة، ما كان مندرجاً تحت مقولة بالحقيقة لا يُدرج تحتها نفسها بالاعتبار. أي أن "الاعتبار في مورد الثبوت التحقيقي [أي الحقيقي الخارجي] لغو... [وعليه فإن] الشخص أملك بنفسه [أي لنفسه] من غيره، ونسبة المالكية [منه] إلى نفسه وإلى فعله ليس[ت] بالاعتبار، ...[فـ]كون زمام فعله بيده حقيقي واقعي لا بجعل واعتبار من الشارع أو من غيره" (ص9 س34).

السادسة، "الملك الشرعي والعرفي ليس من الأعراض الخارجية [كالبياض] حتى يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج، بل هو اعتبار الملك، فيكفيه موضوع اعتباري" (ص7 س30).

السابعة، ما ينعقد بالاعتبار لا ينحل إلا بالاعتبار. وعليه، فإن "الإعراض عن الملك لا يوجب سقوط الملكية...فإن السقوط كالثبوت يحتاج إلى سبب جعلي [أي اعتباري]" (ص11س26)، و"إن ثبوته كما كان بالتسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لوضع اعتباره، كذلك لابد في سقوطه من التسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لرفع اعتباره" (ص11س24).

4.3. الخلاصة

تمتاز رسالة المحقق الإصفهاني بتعيينه حقيقة الاعتبار وتعيين ماهيته وطبيعة (نحو) وجوده وإرجاعه إلى النشاط الذهني الصانع له والمتفرع على المجاز العقلي، خلافاً للمتعارف لدى من سبقه من إرجاعه إلى الانتزاع تارة والعرضية أخرى. أي أنه قد تناوله في المستوى الوجودي (الأونطولوجي) وفي المستوى الذهني، وكلاهما من مستويات البحث الفلسفي. وما توصل إليه من تحديد حقيقة الاعتبار صار هو حجر الأساس للتطورات اللاحقة في هذا المجال.

كذلك تمتاز هذه الرسالة بالتفاتاتها إلى معالم تاريخ تطور فكرة الاعتبار[73]، وهذا — أعني النظر التاريخي – بحد ذاته أمر نادر في الدراسات التقليدية.

هذا، وأما باقي ما ذكره المحقق من خواص وأحكام للاعتبار، خصوصاً ما تعلق بالملك الاعتباري، هو عموماً مما ذكره العلمان اليزدي والآخوند من ذي قبل في طوايا تعليقاتهما على المكاسب، ناهيك عما للآخوند من تحقيقات هامة في

---

[73] حيث تبنى نظرية المجاز العقلي من جهة وكلمات صدر المتألهين وغيره في مقولة الجدة وموقع الملك وأقسامه منها من جهة أخرى. وهوما سنتناوله في الرسالة التالية.

مجالي الإنشاء والاعتبار أدرجها في مباحثه الأصولية، وهي تتطلب مجالاً آخر لدراستها.

مثلاً، نجد السيد اليزدي قد قابل بين الإيجادين التكويني والتشريعي، الذي هو الإنشاء (حاشية اليزدي ص 91). كذلك عبّر بأن "الملكية وإن كانت من الأعراض الخارجية إلا أن حقيقتها ليست إلا اعتباراً عقلائياً" (ص53 س37). كذلك الآخوند عبّر أن "...الإنشاء خفيف المؤنة [بحيث] يمكن أن يعتبر إنشاء من أي معنى ولو كان [ذلك المعنى] محالاً، غاية الأمر يقع الإنشاء لغواً لو لم يكن بداعٍ عقلائي" (الآخوند ص28 س3).

فالتقدم الحقيقي الذي أنجزه المحقق الإصفهاني إنما هو في المجال الفلسفي بمستوييه الأنطولوجي والذهني، وفي مجال تاريخ الفكر.

ولنا أن نقول أيضاً، إن النظر في كل من (1) النظام اللغوي (اللساني) خصوصاً من حيث طبيعة الدلالة - الموروث من أرسطو - ومن حيث طبيعة المجاز - الموروث من قدماء البلاغيين (والذي يحتمل استلهامهم إياه من طبيعة صناعة الشعر كما صورها أرسطو) — و(2) النظام الفقهي (الحقوقي) وخصوصاً الآثار الحقوقية المترتبة على الإيقاعات والعقود —كالملكية والزوجية — والتعارض بين ترتيب بعضها مع البعض الآخر، قد أديا إلى نشو نظرية متكاملة في الاعتبار عبّر عن أصولها الفلسفية المحقق الإصفهاني.

الرســالة الرابعة

في
مناشئ نظرية "الاعتبار" في الفكر الإسلامي والمقابلة بين الطبع والوضع

(1) المناطقة: التمييز بين الدلالتين الطبعية والوضعية

(2) الحكماء: التطور في مقولة "له"

(3) قدماء البلاغيّين: نظرية المجاز العقلي

(4) الأصوليّون: التمييز بين الآثار الشرعية والآثار العقلية والعاديّة للاستصحاب

(5) مناشئ أخرى

الرسالة الرابعة

في مناشئ نظرية الاعتبار في الفكر الإسلامي والمقابلة بين الطبع والوضع

(1) المناطقة: التمييز بين الدلالتين الطبعية والوضعية

1. **أرسطو** من أقدم التمييزات بين ما هو طبعي وما هو وضعي التمييز بين دلالة اللفظ على الشيء الذي هو معناه ودلالة صورة الشيء في النفس على ذلك الشيء الذي هو متعلَّقها. فقد بيّن أرسطو في كتاب العبارة من المنطق (16أ4) "...إن ما يخرج بالصوت دالّ على الآثار في النفس [وهي صورة الشيء في النفس]، وما يُكتَب دالٌّ على ما يخرج بالصوت. وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع [فإن لكل لغة رقومها ورسومها الدالة على الأصوات المفردة (حروف الهجاء)] فكذلك ليس ما يخرج بالصوت [من كلمات] واحداً بعينه لهم [فالمعنى الواحد له صوت في هذه اللغة غيره في تلك]. إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دالّ عليها أولاً — وهي آثار النفس – واحدة بعينها للجميع [فالشيء الواحد صورته في نفس زيد هي عين صورته في نفس عمرو]، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها – وهي المعاني [الخارجية] – توجد أيضاً واحدة للجميع".

1.1. إذن يشير أرسطو ههنا إلى فارق بينهما هو الاختلاف والتوافق بين الناس فيهما. فالكتابة (رسمُ ورقمُ الحروف) مختلفة بين الناس، وكذلك الأسماء المنطوقة للأشياء؛ أما صورة الشيء في النفس – التي إذا حضرت اتجهت النفس إلى ذلك الشيء – فهي واحدة.

2.1. ثم – في (16أ19) – يعرِّف الاسم بأنه "لفظة دالة بالتواطؤ...". وهذا هو الفارق الآخر والأصل الذي به ومنه نشأ الفارق الأول. وقد عُبِّر عنه ههنا بـ **التواطؤ**، وقد يعبَّر عنه –كما عبّر المتكلمون – بـ **المواضعة**؛ أي الاتفاق بين عدة من الناس (بما هم عقلاء قادرون على الانضباط والالتزام). فلدينا كثرة من الناس (العقلاء)، واتفاق وتوافق بينهم، و — ضمناً – التزام بالاتفاق. ويترتب على ذلك أن الاتفاق لا يؤثر إلا على المشتركين فيه (ولو كان اشتراكاً بالتبعية والالتحاق). أما الآخرون من الناس (العقلاء) فقد يقع فيما بينهم اتفاقات — فالتزامات – أُخر مغايرة، وهكذا ينشأ الاختلاف المذكور.

3.1. ثم يشير أرسطو إلى هذه المقابلة بين التواطؤ (الوضع) والطبع – وهذه المقابلة نراها هي الأساس في البحث الاجتماعي – فيقرر "فأما قولنا "بتواطؤ" فمن قِبل أنه ليس من الأسماء اسم بالطبع، إلا إذا صار دليلاً، فإن الأصوات [منها] أيضاً [تلك] التي لا تكتب بحدّها فتدل – مثل أصوات البهائم – إلا انه ليس شيء منها اسماً" (16أ29). والغموض في الفقرة الاستثنائية أدى إلى اضطراب في تفسير هذه العبارة[1]. ونحن نظن أن مراده: أن مثل أصوات البهائم دالّ لكن لا بالتواطؤ بل بالطبع. والدالّ بالطبع لا يكون اسماً، بل الدال بالتواطؤ فقط هو الذي يكون اسماً. كما قرّر أيضاً "وكل قول فدالٌّ لا على طريق الآلة، لكن –كما قلنا – على طريق المواطأة" (17أ1). وفُسِّر "على طريق الآلة" أنه "بطريق الطبع"[2]. نتيجة ذلك أن أرسطو يقرر المقابلة بين الطبع والتواطؤ (الوضع) صريحاً، غاية الأمر أن هذه المقابلة تبيّنت في سياق خاص هو سياق عالم اللغة. ولم نطلع على ما يدل على تعميمه لها إلى سياقات اجتماعية أخرى.

---

[1] أنظر نشرة الأب فريد جبر لكتاب العبارة، الهامش 11 من ص 18. لاحظ أن هذه الحواشي وغيرها من كتاب العبارة لم تدرج في نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي. وانظر أيضاً بيان الفارابي في شرحه لكتاب العبارة (التالية مشخصاته). وأيضاً، أنظر الترجمة الإنكليزية لإدگل Edghill.

[2] أنظر الترجمة الإنكليزية لـ E.M. Edghill، أيضاً الهامش 9 من ص 113 من نشرة الأب جبر لمنطق أرسطو.

2. الفارابي وابن سينا في شرحه لكتاب العبارة نجد الفارابي يفسِّر ما مرّ من كلام أرسطو (16أ5–6) بـ"أن هذه الدلالة لها [للألفاظ] بـ **اصطلاح**" (أبي نصر الفارابي، شرح كتاب العبارة، ضمن **المنطقيات للفارابي** (المجلد الثاني، صص 1–259)، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، منشورات مكتبة المرعشي، 1409هـ، ص11).

1.2. ثم أردف بالملاحظة الهامة: "...إن الألفاظ **تشرّع** للأمم كما تشرّع الشرايع في أفعالهم. يعني أن الألفاظ تشرّعها الأمم وتضعها كما تشرع الشرايع في الأفعال وغيرها. وواضعوا الألفاظ هم أيضاً واضعوا الشرايع. فكما أن الشرايع في الأفعال ربما كانت باصطلاح جماعة من جمهور أمة أو مدينة أو بأن تشرعها لهم جماعة مدبرون لهم أو يشرعها لهم مدبر واحد يحملهم عليها، كذلك الألفاظ"، ثم يقابل ما بين الطبع والوضع "ونسبة المعقولات التي في النفس إلى الموجودات خارج النفس نسبة حاصلة بـ **الطبع**، وأما النسبة التي للمعقولات إلى الألفاظ — وهي نسبة دلالة الألفاظ عليها – فهي نسبة بـ **الوضع**" (11–12).

2.2. فيما خلا ما مرّ من شرحه لكلام أرسطو والتزاماته الفكرية في كتاب العبارة، لم نجد الفارابي في المواضع المناسبة من كتابه هو "في العبارة" ولا من "كتاب الحروف" قد أظهر عناية لتقابل الطبع والوضع ودوره في اللغة.

ولعل قلة اعتنائه بتلكم المقابلة يفسِّره بيانه المفصّل، بل نظريته، في نشوء اللغات، والتي – بملاحظة ما ذكره من تطابق الوضع اللغوي مع الوضع التشريعي– تكشف أيضاً عن نظريته في نشوء التشريعات المدنية.

فهو يبيِّن ابتداء التفاهمات بالإشارة، وابتداء استعمال الصوت في التصويت — النداء – (الحروف، 135). ثم كيف أن الإنسان "يستعمل تصويتات مختلفة يدل بواحد واحد منها على واحدٍ واحدٍ مما يدل عليه بالإشارة إليه...فيجعل لكل مشار إليه محدودٍ تصويتاً محدوداً" (136). ثم "...يتفق أن يستعمل الواحد منهم

تصويتاً أو لفظة في الدلالة على شيء ما <عندما يخاطب غيره> فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك [التصويت أو اللفظ] بعينه عندما يخاطب المنشِئ[3] الأول لتلك اللفظة...فيكونان قد **اصطلحا** و**تواطئا** على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما [فيلتزم بها ذلك الغير في مخاطبتهما، وهكذا] إلى أن تشيع عند جماعة". ثم يتكرر ذلك، ومن ثم "لا يزال يُحدِث التصويتات واحداً بعد آخر من اتفق من أهل ذلك البلد [يعني أياً كان من أبناء ذلك البلد] إلى أن يَحدُث من يدبّر أمرهم، ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية...فيكون هو واضع لسان تلك الأمة" (138)[4] .

فيلاحظ بوضوح أن أصل المواضعة ومبدؤها يكاد يجري بلا تعمّد والتفات إلى إجرائه، فجريانه يكون على السجية وارتكازاً. هذا إضافة إلى قرب المسافة، بل شبه الاتصال بين ما يدعو إليه الطبع وما يوضع. فما يوضع وإن كان بالاختراع لكن الطبع يقرب أشياء بعينها من متناول الواضع ويبعد أخرى، فتكاد تلك الموضوعات أن تكون من إملاءات الطبع واختياره وانتقائه. فقد قرر إنه "ظاهرٌ أن اللسان إنما يتحرك أولاً إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل. فالذين هم في مسكن واحد وعلى خِلَق في أعضائهم متقاربة تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أنواعاً واحدة بأعيانها، وتكون أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أخر" (136؛ وأنظر أيضاً 134-135).

3 "المنشئ" ههنا هو الواضع للفظ بإزاء المعنى. وهذا الوضع والجعل هو إنشاء وإيجاد للعلقة بين اللفظ والمعنى وهو إيجاد اعتباري (ولو أن كثرة الاستعمال على وفقه تُنشئ صلة طبعية بينهما)، أيضاً الواضع المنشئ ههنا غير ملتفت إلى أنه يعتبر هذه الصلة اعتباراً. فههنا استعمال لـ"الإنشاء" في محله. لكنه ربما لم يكن اصطلاحاً راسخاً، بل استعمله الفارابي بمجرد دلالته اللغوية. يؤيد ذلك استعماله لفظة "الإحداث" بعد أسطر (كما تجده أعلاه). مع ذلك هو مؤشر هام ضمن مؤشرات تطور استعمال هذا المصطلح.

4 قارن الحركات على الحروف مع متن المحقق الأستاذ محسن مهدي، فقد عدلنا بعضها بحسب ما رأيناه هو الأوفق. كذلك رجحنا قراءة "من اتفق" على "ممن اتفق". أيضاً، لاحظ أن قوله "يضع بالإحداث" يعادل "يضع بالإنشاء".

ملاحظة: كل من (1) اشتراك اللغة والتشريعات في المنشأ؛ و(2) استرسال الوضع عن الطبع اللذين نرى الفارابي قد ثبتهما هما مما يقرره اليوم جون سيرل.

3.2. وأما ابن سينا فقد فصّل الكلام فيما جاء مجملاً لدى أرسطو، واعتنى ببيانات من هم سواه (فانظر الفصلين الأولين من كتاب العبارة من منطق الشفاء).

ولنلفت ههنا إلى استعماله مصطلح **الجعل** في بيان حقيقة الاسم: "فالاسم ليس اسماً في طبع نفسه، بل إنما يصير اسماً إذا جُعل اسماً، وذلك عندما يراد به الدلالة فيصير دالاً، وذلك [أي إرادة الدلالة به هو] جعْلُه[5] اسماً، أي جعله دالاً على صفة" (العبارة من منطق الشفاء، ص12س6).

[5] في النشرة المحققة "جَعَلَه".

(2) الحكماء: التطور في مقولة "له"

1. قد ورث الحكماء[6] الإسلاميون قول أرسطو في كتاب المقولات "إن **له** يقال على أنحاء شتى...إما على طريق الملكة والحال أو كيفية أخرى...[مثل] إن **لنا** معرفة **ولنا** فضيلة،...وإما على طريق الكم...فإنه يقال [عن الإنسان] إن **له** مقداراً طوله ثلاثة أذرع...وإما على طريق ما يشتمل على البدن مثل الثوب والطيلسان، وإما في جزء منه [أي يشتمل على جزء من البدن] مثل الخاتم في الإصبع، وإما على طريق الجزء، مثال ذلك اليد أو الرِجل [فيقال **له** يد، واليد جزؤه]، وإما على طريق الإناء مثال ذلك الحنطة في المدى...فإن اليونانيين يقولون...المدى **له** حنطة...، وإما على طريق الملك فإنه يقال إن **لنا** بيتاً **ولنا** ضيعة. وقد يقال في الرجل أيضاً أن **له** زوجة...إلا أن هذه الجهة...أبعد الجهات كلها من **له** فإن قولنا **له** امرأة لسنا ندل به على شيء أكثر من المقارنة" (**منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980، ج1، ص75).

2. ويلاحظ أن ابن رشد في (**تلخيص كتاب المقولات**، ابن رشد، تحقيق محمود قاسم وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص153) قد رتب الأنحاء التي ذكرها أرسطو في ستة أنحاء، وأدرج "**له** زوجة" متوسطاً بين "**له** مال" و"**له** بيت" (بينما هو متأخر عن الجميع في عبارة أرسطو)، وجعل هذه الثلاثة جميعاً في النحو الذي عدَّه السادس من أنحاء **له**. ثم نقل كلام أرسطو الذي جاء لاحقاً لمثال "**له** زوجة" فصار شاملاً للثلاثة جميعاً. فعند ابن رشد أن أرسطو يجعل هذه الأمثلة – التي هي بالاصطلاح المتأخر اعتباريات – أبعد ما يمكن عن معنى **له**

[6] يعدُّ كتاب المقولات من جملة كتب المنطق لدى متقدمي المناطقة (لعل آخرهم هو نصير الدين الطوسي)، أما المتأخرين (لعل أولهم هو أفضل الدين الخونجي) فلم يجعلوه من جملة كتب المنطق، بل جُعل في كتب الإلهيات (الميتافيزيقا).

ولو استُعِمل فيها لفظُه. ونجد أن هذا التصرف بإعادة الترتيب من ابن رشد يكشف عن إدراك ارتكازي له إلى اعتبارية هذه الاعتباريات.

وما ذكره أرسطو لا يعدو أن يكون استقصاءً لاستعمالات **له** في اللغة (حتى أنه ذكر منها ما قد يختص باليونانية) وليس فيما ذكره تحقيق أو تصوير لمفهوم محدّد عام ربما كانت تحته مفاهيم أخص تشترك فيه ثم تتباين عن بعضها بأمر إضافي كما هو الحال في مقولة الكيف مثلاً، إذ يقع تحتها أقسام كالكيف المبصر والكيف النفساني والكيف المتعلق بالكم، وهكذا.

3. لذلك وجدنا ابن سينا يعبِّر عن عدم فهمه بعبارة هي أدل على امتعاضه. فنجده في كتاب المقولات من منطق الشفاء – حيث يبحث في مقولة الجدة[7] – يصرح "وأما مقولة الجدة فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمُها. ولا أجد الأمور التي تُجعل كالأنواع لها أنواعاً لها. بل [أجد أن **له**] يقال عليها [تلك الأنواع المزعومة لها] باشتراك الاسم أو التشابه [أي المجاز، فإن قولنا "الشيء **له** الشيء" هو] كما يقال "الشيء **من** الشيء" و"الشيء **في** الشيء" و"الشيء **على** الشيء" و"الشيء **مع** الشيء" [حيث كل هذه الأقوال تستعمل في موارد مختلفة لا يجمعها إلا اشتراك الاسم أو التشابه] ولا أعلم شيئاً يوجِب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات [التي يستعمل فيها **له** والمزعومات أنواعاً لمقولة الجدة] لا يوجَب مثله في هذه المذكورة [أي **من** و**في** و**على** و**مع**...]، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك فليُتأمل هنالك من كتبهم" (ابن سينا، **منطق الشفاء**، المقولات، تحقيق الأب قنواتي وآخرون، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1959، ج2ص235).

وغرضه من ذلك أنه ما الموجب لاصطناع مقولة لـ **له** مع إنه لم تصطنع مقولات لـ **من** و**على** وغيرهما، بينما الكل سواء بحسب ما مر؟ ويبدو لنا أنه أراد

[7] هكذا عبر عنها ولم يعبر عنها بـ **له**.

أن يقول إن الاستعمالات المختلفة لـ **له** هي ذات معانٍ مختلفة لا تجتمع في مقولة واحدة حتى تسمى بمقولة **له**.

4. ثم كأنه ينصرف عن قول أرسطو إلى قول الفارابي "**وله** هو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطه [أي سطحه] أو على جزء منه إذا كان المنطبِق ينتقل بانتقال المحاط به، مثل اللبس...فإن اللبس يدل على نسبة الجسم [اللابس] إلى جسم آخر [الملبوس] ينطبق على سطحه إذا[8] كان المحيط [الملبوس] ينتقل بانتقال المحاط به [اللابس]...ومن أنواعه ما هو طبيعي مثل جلد الحيوان... ومنه ما هو إرادي مثل لبس الثياب." (أبو نصر الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985، ج1ص113).

فالفارابي هنا يقدم تصويراً لمفهوم محدد عام للمقولة التي تصلح أن تسمى "له". وهو لا يشمل كل ما يعبر عنه لغوياً بـ"شيء له شيء" مما استقصاه أرسطو. لذلك أخرج الفارابي صراحة مثل "الماء في الإناء" من هذه المقولة "لأن الإناء لا ينتقل بانتقال ما فيه بل...الماء ينتقل بانتقال الإناء" (المنطق عند الفارابي، ج1ص113)

وبملاحظة أن الشراح المعروفين والمنشورة تعليقاتهم مع متن أرسطو (كما في نشرتي عبد الرحمن بدوي وفريد جبر) لم يجاوزوا ما ذكره أرسطو في هذا الموضع يتوجه السؤال جدياً في منشأ هذا التحديد لمقولة **له**. فهل ذكره أرسطو في موضع ما من كتبه ولو بالإشارة؟ أو ذكره بعض الشراح ممن سبق الإسلاميين، أو بعض الإسلاميين ممن سبق الفارابي؟ أو هو صرف اقتراحٍ من الفارابي؟ لعل إجابة هذه الأسئلة هي فيما يلي: نجد أن أفلوطين يرفض هذه المقولة من أصلها، محتجاً بأنه

[8] في نشرة رفيق العجم "إذ" محل "إذا"، والصحيح ما ذكرناه وفاقاً لما في نشرة دانش پژوه (**المنطقيات للفارابي**، محمد تقي دانش پژوه، مكتبة المرعشي قم،1408هـ ج1ص63)، كذلك في بعض المواضع من الفقرة من نشرة رفيق العجم "انتقال" مع إشارة في الهامش إلى نسخة أخرى فيها "انتعال"، وهو الصحيح.

إن كان المراد منها التلبّس فحسب فإن أفراده أقل من أن تستوجب تخصيص مقولةٍ له، وأما إن كان المراد منها ما يعم الأمثلة التي ذكرها أرسطو فإنها أكثر تنوعاً من أن تحويها مقولة واحدة. ونجد ردّ سمبليقوس عليه بأن مراد أرسطو من هذه المقولة التلبّس فحسب، وأن أرسطو إنما ذكر تلك الأمثلة ليستثنيها لا ليشملها[9].

من جهة أخرى نجد للفارابي كلاماً فصلاً واضحاً في هذه المسألة. ففي جوابه على سؤال "عن مقولة **له** وما رسم به أنه النسبة بين الجوهر و[بين] ما يطيف به كله أو ببعضه وينتقل بانتقاله؛ هل هو رسم صحيح و[جامع] لجميع ما يدخل تحت هذه المقولة [أم هو رسم غير جامع والمقولة تشمل ما لا يطيف بالشيء ولا ينتقل بانتقاله كعلمه ولونه وصوته؛ وكبيته وزوجه][10]" (الفارابي، **جوابات لمسائل سئل عنها**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، 1987، ص99). وقد بدأ مناقشته للمسألة بتصحيح هذا التعريف؛ وأنه بالنسبة للأمور الأخرى فهي ليست من مقولة **له**، والخلاصة "الخاتم الذي في إصبع الإنسان، أو اللباس الذي هو لابسه، إذا نظر إليه من حيث هو **ملك** له فهو بذلك المعنى من مقولة **المضاف**. وأما من حيث يحيط [الخاتم أو الثوب] ببعضه أو بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة **له** (101). لكن لا أثر في كلامه للتمييز بين الحقيقي والاعتباري. بل هو جمع "الأب والابن [حقيقي]... والمالك والعبد [اعتباري]" تحت مقولة المضاف (100).

5. وقد ذكر الخواجة نصير الدين الطوسي في هذه المقولة ما معرّبه "وهي عند المتقدمين كون الشيء لشيء، ككون العلم والشجاعة والصحة والجمال والمال

[9] أنظر
cf: Sorabji, R. (2005), the Philosophy of the Commentators, V3, Cornell, P. 102

[10] الرسم هو التعريف بالخواص. وهذه المفاهيم التي لا تمثل أنواعاً طبيعية تعريفاتها تكون بالرسم. وفي إجابته المطوّلة ذكر الفارابي العلم والصوت واللون، لذلك أدرجها المحقق بين معقوفتين إيضاحاً، ونحن أضفنا البيت والزوجة لأنهما أيضاً مما يشملهما السؤال، خصوصاً ان خلاصة جوابه تشمل هذين وأمثالهما أيضاً. لاحظ أن توجيه هذا السؤال يبين أن هذه المسألة كانت مما يقلق المشتغلين بالفلسفة في تلك الأوقات.

والولد والمكان وأمثالها لزيد. وعند المتأخرين [هي] هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبته إلى ملاصق أو محيط أو شامل ينتقل بانتقال ذلك الجسم، كالتلبس والتسلح والتقمص والتزيّن والتنعّل وغيرها" (الخواجة نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس**، تصحيح المدرس الرضوي، جامعة طهران، 1367هـ ش، ص51؛ وأنظر: **أساس الاقتباس** تعريب منلا خسرو، حققه حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص74). فهو لم يعين أول المتأخرين الذي ابتدأ المفهوم المحدد لهذه المقولة. إذن، ما استقرأناه لا يعطي صورة حاسمة عن دور مبتكرٍ أو رائد للفارابي، لكنه يبيّن عدم اقتصاره على ما ورد عن أرسطو.

6. وعلى أية حال، فقد انتقل ابن سينا بعد مناقشته تلك إلى تعريف الفارابي هذا، معتبراً أن من أخذ به فقد وافقه على ما أورده على كلام أرسطو: "ثم إن زُيّف بعضها [الأنواع المزعومة] من أن يكون أنواعاً [لهذه المقولة] وجُعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعض [ما عُدَّ منها] دون بعض...وعُني به [بهذه المقولة] " إنه نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه"[11]، فليكن [أي مفهوم هذه المقولة] كالتسلح والتنعُّل والتزين ولبس القميص، وليكن منه جزئي ومنه كلي، ومنه ذاتي كحال الهرة عند إهابها، ومنه عرضي كحال الإنسان عند قميصه" (منطق الشفاء، ج2ص235).

فهو تابع الفارابي ههنا حتى في أمثلته، ولم يزد عليه إلا بأن أضاف التقسيم إلى الكلي والجزئي، وهو وإن لم يمثل له لكنه أراد ما أحاط بتمام البدن وما أحاط ببعضه كالتنعل[12]. نعم ما عبر عنه الفارابي بالطبيعي كجلد الحيوان أو إهابه عبر عنه ابن سينا بالذاتي، وما عبر عنه الفارابي بالإرادي كالقميص على الإنسان عبر

[11] وهذا تعبير آخر عن تعريف الفارابي.

[12] كما بينه الخواجة في أساس الاقتباس المعرب ص74س16

هو عنه بالعرضي. وعندنا أن تعبيري الفارابي أبلغ وأنسب وأقرب إلى مفهومي الحقيقي والاعتباري، وإن كانت الشُقة لا تزال في غاية البُعد.

7. ونحن في استقصاء مستعجل لم نعثر عند من لحق الشيخ الرئيس، من أمثال بهمنيار والساوي وأبي البركات والرازي والقوشجي، شيئاً يزيد على ما مر. بلى، وجدنا شيخ الإشراق في كتاب المشارع والمطارحات ينقل مضمون تعريف الفارابي معبراً عنه بـ "قالوا"، ثم يضيف "وقد يعبَّر عن الملك بمقولة **له**، فمنه ملك طبيعي– ككون القوى للنفس – ومنه اعتبار خارجي –ككون الفرس لزيد. وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح" (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مقدمة وتصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ط2، طهران، 1372هـ ش، ج1ص276). كذلك قال في كتاب المقاومات "وأما الملك، وقد يسمونه مقولة **له** كما يقال "السواد لهذا المحل" و"الدار لزيد". وقد خصه المتأخرون بكون الجسم في محيط بكله أو بعضه ينتقل بانتقاله..." (نفس المصدر، ج1ص145).

فهو ههنا قد أعاد إدراج "الدار (الفرس) لزيد" تحت هذه المقولة وإن اعترف بأنه لا يتناسب واصطلاح الفارابي. وبناءً على هذا التتبع الناقص، نقول أن شيخ الإشراق ربما كان هو الرائد في هذه الإعادة، على دأبه في الاستدراك على المشائين ومؤاخذتهم.

1.7. وقد تابعه في هذه الملاحظة من تابعه في مسلكه الإشراقي. فقد اعتنى ابن كمونة بهذا المعنى الثاني لمقولة الجدة فميّز في كتابه "الجديد في الحكمة" اصطلاح الفارابي ونقل مضمون كلامه في هذه المقولة ثم أردف "وما هو مثل كون القوى للنفس والفرس لزيد وإن أطلِق عليه هذه الأسماء [أي الملك والجدة] فهو باصطلاح غير هذا [الاصطلاح الفارابي]" (الجديد في الحكمة ص315).

كذلك قطب الدين الشيرازي في درة التاج عبّر عن مثل ذلك (**درة التاج**، قطب الدين الشيرازي، تصحيح سيد محمد مشكوة، انتشارات حكمت، طهران، ط3، 1369هـ ش، ص576).

8. وممن اعتنى بنقل هذا المعنى الثاني صدر المتألهين الشيرازي (1050هـ). ولعله بفضل رواج كتبه ومدرسته الفلسفية التفتت أنظار الفقهاء إلى هذا المعنى، أما شيخ الإشراق الذي ربما كان أول من أعاد التنبيه إليه وإرجاعه إلى دائرة النظر فليس لمؤلفاته ذلك الرواج، خصوصاً في البيئات الفقهية.

فإن صدر المتألهين، بعد ما بسط كلمات أثير الدين الأبهري (ت663هـ) في كتابه الهداية – والموافقة لكلمات الفارابي ثم ابن سينا – زاد "وقد يعبر عن [مقولة] الملك بمقولة **له**، وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه. فمنه طبيعي، ككون القوى للنفس [تتصرف فيها] وكذلك كون العالَم للباري جل ذكره؛ ومنه اعتباري خارجي، ككون الفرس لزيد" (صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية** لأثير الدين الأبهري، ط حجرية، طهران، 1313هـ، ص274).

فقوله "اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه" هو تعريف جديد يتناسب مع استعمالات لغوية لـ"شيء **له** شيء" سوى ما كان يناسبه تعريف الفارابي، ولذلك صرح بعد كلامه هذا بأنه "في الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح" (نفس المصدر والصفحة). وهل ابتدعه صدر المتألهين أم ورثه من بعض سابقيه؟ لكننا لم نجده في كلمات من استقصينا أراءهم، خصوصاً من تابع منهم شيخ الإشراق. مع أن هذا التعريف أو شبيهه معروف في علم النحو

أنه لـ "لام الاختصاص"[13]. فيحتمل أنه استفادة فلسفية من علم النحو. ولهذه الاستفادة نماذج أخرى بعضها حاسم في توجيه الفلسفة الإسلامية.

1.8. ومهم آخر في هذه الفقرة، هو احتفاظه بتوصيف شيخ الإشراق لمثال "الفرس لزيد" وأمثاله بأنه "اعتبار خارجي"[14]. ويلاحظ تقييده لهذا الاعتبار بـ "الخارجية"، ولعله لغرض تمييز هذا المعنى الجديد من الاعتبار عن المعنى المشهور في الفلسفة والشامل لكل مفهوم ليس له ما بإزاءٍ في الماهيات الخارجية -كالعدم والوجود والوحدة والضرورة...- وكذلك عن معنى آخر مشهور هو الاعتبارات الذهنية -الجنس والفصل والنوع - التي لا تحمل إلا على ما في الذهن من مفاهيم لا على الأعيان الخارجية. وقد اشتهر شيخ الإشراق بعنايته بفرز ما هو حقيقي عما هو غيره (وأحد اصطلاحات اعتباري هو ما يكون شاملاً لكل ما هو غير حقيقي). فليس ببعيد أن شيخ الإشراق قد نظر في الاعتباريات التي نحن بصددها نظرة توافق النظرة إليها اليوم، إنما بإجمال.

2.8. ونظير عبارات صدر المتألهين تلك عبارتُه في الأسفار. على أنه استكمل وتمم ما ذكره، هو ومن سبقه، من مخالفة هذا الاصطلاح لذاك "وفي الحقيقة، الملك يخالف هذا الاصطلاح [أي التعريف الجديد] فإن هذا من مقولة المضاف لا غير"(صدر الدين محمد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مكتبة المصطفوي، قم، ج4ص223)، فإدراج هذا المعنى تحت مقولة أخرى غير الملك، هي مقولة الإضافة، لم نجدها في كلام من سبقه ما خلا الوارد في أجوبة المسائل للفارابي والتي لم نجد متابعاً لها، وإن احتُمِل أن بعض العبارات المجملة لشيخ الإشراق قد تقتضيها.

[13] أنظر مثلاً (**مغني اللبيب**، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت، ج1ص208) حيث يذكر من معاني اللام الجارّة الاختصاص مثل "المنبر للخطيب"، والملك مثل "له ما في السموات وما في الأرض"، كما مثل له غيره بـ"المال لزيد".

[14] إذ لم نجد ابن كمونة قد اعتنى بنقله، ولا قطب الدين الشيرازي.

9. ولم نجد اعتناءً بهذا الكلام الجديد لدى تلميذه اللاهيجي (صاحب الشوارق). كما لم نجد به اعتناءً من قِبَل المروج والشارح لفلسفته الشيخ هادي السبزواري (المعروف بالحاجي السبزواري) في منظومته[15]. وربما كانت علّة ذلك أنه لا أثر فلسفياً مهماً يترتب عليها مباشرة.

1.9. أما بالنسبة للفقهاء، فأغلب الظن أن هذا المصطلح – أي الاعتبار (الخارجي) – بهذا المعنى قد انتُدب إلى الأبحاث الفقهية بواسطة الفقهاء المطلعين على أمثال هذه الكلمات لصدر المتألهين لمسيس الحاجة إليه. فكأنه ما جُعِل في الفلسفة إلا ليسد ثغرة في الفقه. فتم استيعابه في الأبحاث الفقهية من بعد زمان الشيخ الأنصاري استيعاباً إجمالياً، ثم تدرجت وضوحاً حتى كانت دراسة المحقق الإصفهاني التفصيلية لهذا المفهوم.

10. **خلاصة**: لاحظنا التباس أمر هذه الاعتباريات – مثل "له مال" و"له زوجة" منذ أرسطو. فهو ذكرها في آخر قائمة ما استقصاه من أنحاء استعمالات **له**. ثم أشار إشارة صريحة في "له زوجة" بأنها أبعد ما يكون عن مفهوم هذه المقولة. وفسر ابن رشد إشارته بأنها تشمل أيضاً "له دار" وما مثله. ثم استبعد الفارابي هذه الأمثلة تماماً بتقديمه تعريفاً محدداً لمعنى هذه المقولة لا ينطبق أبداً على تلك الأمثلة، وتابعه المشاؤون في ذلك. ثم جاء شيخ الإشراق فأعاد لفت الأنظار إلى تلك الأمثلة، مقراً بأنها لا تندرج تحت المفهوم الفارابي لمقولة "له"؛ لكنه ضم إليها مثال قوى النفس التي هي للنفس، ممالا يسع الفلسفة تجاهله. وتابعه الإشراقيون حتى وجدنا صدر المتألهين يخرج هذه من تحت مقولة **له** ليدرجها تحت مقولة الإضافة.

[15] أما تعليقته على الأسفار فقد خلت عن التعليق على مجمل مباحث المقولات. لكنه في (ج1 ص 275 الهامش) ذكر ما يتعلق بذلك موجزاً. أنظر الهامش 49 من الرسالة الثالثة، أعلاه.

كما لاحظنا استعادته اصطلاح الاعتبار الخارجي الذي وصف به شيخ الإشراق تلك الأمثلة الملتبسة.

11. **ملاحظة**: ولنلتفت إلى أن فهم الحكماء للمقولات هو أنها الأجناس الكلية التي يندرج حتماً تحت واحد منها بعينه أي وصف حقيقي يوصف به شيء في الخارج (ما خلا مقولة الجوهر إن لم نعتبر الأسدية مثلاً وصفاً للأسد بل ذاته). وعليه فإن من رأى أن مثل "له مال" و"له زوجة" هي ليست أوصافاً حقيقية كان واضحاً عنده خروجها عن هذه المقولة، بل وعن أية مقولة؛ ومن التفت إلى مثال نسبة قوى النفس إلى النفس (قوى النفس هي للنفس)، التي هي نسبة حقيقية بلا مراء، كان واضحاً عنده أنها تندرج حتماً تحت واحدة من المقولات. فكان الجدير أن تكون "قوى النفس للنفس" داخلة، تحت هذه المقولة أو تلك، لدى الكل و"له مال وزوجة" خارجة، عن أية مقولة، لدى الكل. لكن المشائين منهم لم يلتفتوا إلى الأول أصلاً، والإشراقيون أقحموا الثاني. ولعل حل الالتباس صريحاً واضحاً لم يتم إلا على أيدي المتأخرين من أعلام الفقه.

(3) قدماء البلاغيّين: نظرية المجاز العقلي

كما أن البحث الفلسفي في مقولة "له" (الجدة، الملك) قد أفاد في تحليل وتحديد معنى الملك وتقسيمه وصولاً إلى استخلاص القسم الاعتباري منه، كذلك أفاد البحث البلاغي (علم البيان) في المجاز والتشبيه في تحليل معنى الاعتبار بما يفسر المعنى الكلي للاعتبار وعموم ما هو اعتباري من ملك وزوجية ورئاسة وغيرها[16].

1. ففي بحث التشبيه نجد السكّاكي (ت 626هـ) يميز نظريتين في حقيقة التشبيه. الأولى لغوية، والثانية عقلية.

أما اللغوية، فهي التي يتصورها كل أحد، ونوضحها كما يلي، استعمال اللفظة الموضوعة للإشارة إلى ب في الإشارة إلى جـ، ولذلك بملاحظة مناسبةٍ ما بين ب وجـ.

أما العقلية، فقد عرض في بحثه في الاستعارة **تعريفها** بـ"أن تَذكُر أحد طرفي التشبيه [المشبه به] وتريد به الطرف الآخر [المشبه] مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به [أي مدعياً أن المشبه من مصاديق المشبه به] دالاً على ذلك [الادعاء] بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به" (**مفتاح العلوم**، أبي يعقوب يوسف السكاكي، ضبطه وشرحه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص369). **ومثالها** "كما تقول "إن المنية أنشبت أظفارها" وأنت تريد بالمنية [المشبه] السبع [المشبه به] بادعاء السبعية لها، وإنكار أن تكون شيئاً غير سبع، فتثبت لها ما يخص المشبه به [السبع] وهو الأظفار" (مفتاح العلوم، ص369).

ثم بيّن وجه تسمية هذا النوع **استعارةً**، ووجه التناسب بينهما: "أنّا متى ادعينا في المشبه كونه داخلاً في حقيقة المشبه به [أي من مصاديقه] ...برز [المشبه] فيما صادف من جانب المشبه به – سواءً كان [المصادف] اسم جنسه وحقيقته أو

[16] وفرع آخر من علم البلاغة- هو علم المعاني- ساهم بشكل أساس في تحديد طبيعة الإنشاء وامتيازه عن الخبر.

[كان المصادف] لازماً من لوازمها[17] – في معرض نفس المشبه به [وذلك] نظراً إلى...الدعوى [فحسب]" (ص369). أي أن الادعاء بأن المشبه هو من جنس المشبه به – بواسطة اسباغ مختصات المشبه به عليه – يُظهر المشبّه وكأنه حقاً وواقعاً من جنس المشبه به[18]. فـ "المنية حالَ دعوى كونها داخلة في حقيقة السبع...ظهرت...ظهور نفس السبع...وكذلك الصورة المتوهمة على شكل المخلب...– مع المنية المدعَى أنها سبع – تبرزُ في تسميتها باسم المخلب بروز الصورة المتحققة[19] المسماة باسم المخلب...نظراً إلى الدعوى" (ص369). فـ (1) المنية أخذت من السبع أظفاره ومخالبه، و(2) الصورة الموهومة للظفر والمخلب، بدورها، أخذت اسم الصورة الحقيقية من الظفر والمخلب، فهي موهومةٌ واقعاً حقيقيةٌ ادعاءً. وليست الأظفار والمخالب ملكاً للمنية بل للسبع، كما أنه ليست التسمية بالظفر والمخلب، أو حقيقة الظفر والمخلب، مما يكون للصورة الموهومة، بل هي لا تكون إلا للصورة الحقيقية منهما، "وهذا شأن العارية، فإن المستعير يَبرُز معها في معرض [أي مظهر] المستعار منه، لا يتفاوتان إلا في أن أحدهما — إذا فُتش عنها – مالِكٌ [لمظهره] والآخر ليس كذلك" (ص370). فالمالك هو المستعار منه، والآخر هو المستعير، والمستعار (أو المعار) فهو (1) ما كان من لوازم المستعار منه (مثل الظفر والمخلب)، أو (2) كان مثل تسمية الجنس والحقيقة، لا الصورة الموهومة (مثل لفظتي "الأظفار" و"المخالب").

---

[17] أي من لوازم حقيقة المشبه به.

[18] لاحظ أن هذا العمل لا يطابق التعريف تماماً. فهو لم يذكر المشبه به (السبع) بالاسم ليشير إلى المشبه (المنيّة)، بل هو أعطى خواص المشبه به (الأظفار) للمشبه. لكن ذلك يؤول إلى أنه ذكر المشبه به بذكر خواصه ـ لا بذكر اسمه ـ ليشير بذلك إلى المشبه، فيدرجه بالتالي تحت جنس المشبه به. وهذا هو جوهر المجاز، أو التشبيه، العقلي. وفيه، أنه قد لا يوافق الذوق العرفي، فإنه ربما قيل إن المشبِّه لا يأتي على ذكر الأظفار لأجل تشبيه المنية بالسبع، بل هو يشبِّه المنية بالسبع لأجل إعطاء المنية أظفار السبع. وعلى أية حال فهذه لعلها مسألة ذوقيّة أدبية هي من شئون أهلها.

[19] أي الحقيقية. فيتوهم وجود مخلب حقيقي للمنية التي تُوهمت سبعاً.

1.1. ملاحظة: إن المنية، بالنظر العرفي على الأقل، تعد شيئاً موجوداً. فهي في الاستعارة السابقة قد أُدخلت ادعاءً تحت جنس وماهية السبع، وإن كان لها بحسب الحقيقة جنس وماهية تخصها، عرفاً. أمّا ما عُدّ مخلباً وظفراً للمنية فما هو، كما قرر السكاكي، إلا صورة موهومة أُدرجت مع الصورة الحقيقية للماهية المسماة ظفراً ومخلباً. أي أننا **تارة** نأخذ فرداً حقيقياً من جنس وندرجه إدراجاً ادعائياً تحت جنس آخر. **وأخرى** ندعي وجود مندرجٍ تحت جنس بعينه، غير ما هو معلوم اندراجه، فيكون ادعاء في أصل وجوده مع ادعاء اندراجه تحت ذلك الجنس؛ وهذا كما في الفرد الموهوم من الأظفار. فإذا صح هذا التصور، فإنه يجوز تطبيقه لحل الإشكال المتعلق بنظرية المحقق الإصفهاني فِي شأن علاقة الملكية الاعتبارية وحقيقة المعتَبَر.

2.1. إشكال: ظاهر كلام السكاكي أنه اعتبر أن الصورة الموهومة لشيء لا تسمى باسمه إلا من باب الاستعارة. وذلك في قوله "...برز فيما صادف من جانب المشبه به سواءً كان اسم جنسه وحقيقته أو لازماً من لوازمها..." فاسم الجنس والحقيقة يكون من جانب المشبه به، وقوله "الصورة المتوهمة على شكل مخلب...تبرز في تسميتها باسم المخلب بروز الصورة المتحققة المسماة باسم المخلب". فاسم المخلب يكون للمخلب الحقيقي، واسباغه على المخلب الوهمي هو إعارة من المخلب الحقيقي – الذي يملك هذا الاسم – للمخلب الوهمي – الذي لا يملكه والذي بسبب استعارته له يتبدّى في مظهر مالك الاسم.

وفي هذا الكلام نظر. فإنه، من جهة، الأوهام إنما تتمايز بمضامينها، فلا يتفاوت وهم المخلب عن وهم غير المخلب في كون كل منهما وهماً، بل لا يتفاوتان إلا بالمخلبية؛ ومن جهة أخرى، فإن المخلب الوهمي والمخلب الحقيقي لا يتفاوتان في المخلبية، بل إنما يتفاوتان في الوهم والحقيقة. وهذا مطّرد، فكما تختلف حقيقتا

الرأس والرجل بالمضمون كذلك يختلف وَهْمَا الرأس والرجل بالمضمون. وأما وهم وحقيقة الرأس أو وهم وحقيقة الرجل (أو الأظفار) فمتفقان في المضمون متفاوتان في نحو الوجود بين الحقيقي والوهمي[20]. وهذا أمر متعارف عليه لدى الحكماء، ويبدو أن السكاكي قد خالف فيه.

3.1. مناقشة: قد جعل السكاكي الملك هو النموذج لنظام ونظرية الاستعارة. إذ فسّر تسمية ذلك النظام بما مرّ من تفسير. ثم وجدنا الفقهاء المتأخرين كالمحقق الإصفهاني قد فسروا الملك الاعتباري بالاستناد إلى نظام ونظرية الاستعارة. فيتبدى هذا الإشكال: الملك الاعتباري (المفسَّر) استند في تفسيره إلى نظام الاستعارة (المفسِّر)، في حين أن نظام الاستعارة كان بدوره مفسَّراً بالملك الاعتباري؟ فيؤول الأمر على هذا إلى تفسير الملك الاعتباري بنفسه.

عجالةً، لسنا نجد في الأمر تفسيرين لكي يكون كل منهما تفسيراً للآخر، بل هو تفسير واحد. فإن ما ذكره السكاكي ليس بتفسير أصلاً، وإنما هو قيام أهل الاختصاص بفن البلاغة بنقل لفظة "استعارة" من معناها العرفي إلى معناها الاصطلاحي الخاص بهم[21] لمناسبة ومشابهة بين أمرين: الأول، استعارة الملك الاعتباري –كالقلم وأداة الطبخ – من قبل غير المالك وتمكنه من التصرف فيه تماماً كالمالك، والثاني، استعمال مختصات المشبه به والتي تختص في الحقيقة به لأجل الإشارة والدلالة على غيره الشبيه به (المشبه) حتى لكأنها من مختصاته هو أيضاً. فكما عبّر العرف عن الأول بالاستعارة عبّر البلاغيون عن الثاني بالاستعارة أيضاً. فلك أن تقول: أنهم استعاروا لفظة **الاستعارة** من معناها العرفي – الذي

---

[20] وما يراه الرائي في المنام لا يتفاوت في مضمونه وتسميته عن مضمون وتسميته نفسه فيما لو رآه واقعاً، والتفاوت إنما هو في نحو الوجود بين وجود منامي ووجود واقعي.

[21] وهو ما يعرف بـ "النقل الخاص". كنقل لفظة "فعل" من قبل النحاة من معناها اللغوي المتعارف الذي يقال على مثل المشي والكتابة إلى المعنى المتعارف بين أهل فنهم وهو اللفظ المخصوص.

تدل به على الاستعارة العرفية – إلى معناها الاصطلاحي — الذي تدل به على الاستعارة الاصطلاحية البلاغية.

هذا، أما المحقق الإصفهاني فقد نظر في حقيقة الملك الاعتباري – الذي أخذه البلاغيون مسلّماً من العرف دونما تحديد نظرٍ في حقيقته — فنفى، أولاً، أن يكون له ثبوت وتحقق على حد ما للجواهر والأعراض من ثبوت وتحقق، بل ولا على حدّ ما هو أضعف وجوداً منهما كالنسب والإضافات التي تُعَدّ موجودة تبعاً لوجود طرفيها. ثم هو استكمل، ثانياً، هذا النظر السلبي بنظر ثبوتي إيجابي حدّد فيه حقيقة ذلك الملك الاعتباري بأنه اصطناع وتصنّع منشؤه الذهني هو عين المنشأ الذهني للاستعارة البلاغية، دونما إعطاء أية خصوصية لتسميتهم إياها بالاستعارة. أي أن قاعدة كلية أو إجراء ذهنياً مجرداً يطبّق تارة مع خصوصيات بعينها فتكون استعارةٌ أدبية بلاغية، وأخرى مع خصوصيات أخرى فيكون اعتبارٌ. ثم إذا تذكرنا أن الميتافيزيقا، وتحديداً بحث الوجود (الأنطولوجيا)، يعتني بتعيين الموجود من غير الموجود، وتحديد أنحاء الوجود لاتّضح أن ما قام به المحقق من تحديد (عدم) وجود الملك الاعتباري (أو تعيين لنحوِ وجوده) إنما هو وثيق الصلة بهذا الفن، إن لم يكن من صلبه[22].

على أية حال، فالأمر الذي يجدر أن يستخلص مما سبق هو وضوح الارتباط والمضاهاة بين الاستعارة والاعتبار. فالاستعارة اعتبار أدبي، كما أن الاعتبار استعارة حقوقية.

[22] لاحظ كتاب جون سيرل في مبادئ الفلسفة والذي جعل محوره الأفعال الكلامية وهذه الاعتباريات:
Searle, J.(1998), *Mind, Language and Society*, Basic Books.

2. نظرة في مساهمة عبد القاهر الجرجاني

كان السكاكي قد أشار إلى "ترديد الإمام عبد القاهر [الجرجاني (ت471هـ)] لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي أخرى" (ص371). غير أن ما يظهر من كتاب دلائل الإعجاز – الذي هو من أواخر ما أَلَّف، وقد يُعدُّ أرقى ما كَتَب[23]– صراحةَ وقوفه مع النظرية العقلية[24]: "فالاستعارة...تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من [مجرد] اللفظ، ولكن يعرفه من معنى اللفظ. بيان هذا: أنا نعلم أنك لا تقول "رأيت أسداً" إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه...ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى [أي شجاعة الرجل] لم يعقله من لفظة الأسد ولكنه يعقله من معناه [أي معنى وحقيقة الأسد]. وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسداً [أي لجعلك إياه أسداً] مع العلم بأنه رجل إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهة الأسد ومساواته إياه مبلغاً يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة...[و] إنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى. و ...لا يُشرَك [الرجل] في اسم الأسد إلا من بعد أن يُدخل في جنس الأسد...واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم – إذ قاسوا وشبهّوا – على أن الأشياء تستحق الأسامي لخواصِّ معانٍ هي فيها[25] دون ما عداها. فإذا أثبتوا خاصة شيء لشيء [آخر] أثبتوا له [الآخر] اسمه [الأول]...ثم إنهم إذا استقصوا في ذلك [الإثبات] نفوا عن المشبه اسم جنسه [الحقيقي]، فقالوا "ليس هو إنسان إنما هو أسد". وليس هو آدمياً إنما هو ملك، قال تعالى "ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم"...[وأما] إن لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا "هو أسد في صورة إنسان"، و"هو ملك في

[23] أنظر مقدمة محمد التنجي ص9 لكتاب **دلائل الإعجاز**، عبدا لقاهر الجرجاني، شرح محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، ط3، 1999

[24] لكن يشير أحمد مطلوب في (أحمد مطلوب، **عبد القاهر الجرجاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ص148) إلى مثل هذا التذبذب، وذلك على أساس ملاحظته عامة كتبه وأقواله.

[25] أي لمعاني خاصة متحققة في تلك الأشياء المستحقة لتلك التسميات.

صورة آدمي"...ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقلُ اسمٍ عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء" (ص316-318). فذلك قول قاطع بالتزامه بالنظرية العقلية، وهو يغني عن مزيد تأكيد بنقل ما أورده على النظرية اللغوية (ص317 س2)، أو تأويله أقوالاً ظاهرها تأييد تلك النظرية تأويلاً بما يوافق هذه (قارن ص318س10-16).

3. مصطلحا "الجعل" و"الادعاء"

من المناسب تميم كلام عبد القاهر بما ذكره في مصطلح ذي صلة هو "الجعل"، وهو وإن لم يعادل "الادعاء" لغوياً لكنه يستعمل معه في سياق نظرية الاستعارة على الترادف[26]، كما أن موقعه في نظام الاستعارة مناظر ومضاه لموقعه في نظام الاعتبار.

فهو بعد أن دافع عن نظرية "أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم [للشيء المستعار له] لا نَقْلُ الاسم عن الشيء [المستعار منه]"(ص320)، نبّه إلى أن أهل البلاغة "لا يمانعون إذا تكلموا في الاستعارة من أن يقولوا "إنه [المتكلم بالاستعارة] أراد **المبالغة** فـ **جَعَلَه** أسداً"...وذلك صريح في أن الأصل فيها [أي الاستعارة هو] المعنى، وأنه [المعنى هو] المستعار في الحقيقة. وأن قولنا "استعير له اسم الأسد" إشارة إلى أنه استُعير له معناه، وأنه [المستعار له] جُعِل إياه. وذلك أنا لو لم نقل ذلك لم يكن لـ "جَعَلَ" ههنا[27] معنى، لأن "جَعَلَ" لا يصلح إلا حيث يراد إثبات

[26] ههنا مثال نادر لمورد من موارد مباحث الألفاظ يكاد لا يُذكر. فلدينا ههنا نقل اصطلاحي خاص (بعلماء البلاغة) للفظتي "الجعل" و"الادعاء". فعلى إثر هذين النقلين تنشأ بين اللفظين - في خصوص مجال علم البلاغة لا في خارجه – علاقة جديدة لم يتعمّدوها، هي علاقة الاشتراك اللفظي بين هذين اللفظين لا بحسب المعنى العرفي بل الاصطلاحي الخاص بالبلاغيين. وزعم وجود فارق ولو دقيق بين اللفظين في نفس علم البلاغة قد يضير بالمثال لكنه لا يضير بأصل هذه الظاهرة.

[27] أي في قولهم "جعله أسداً".

صفة للشيء. كقولنا "جعلته أميراً" و"جعلته لصاً" تريد أنك أثبتّ له الإمارة ونسبته إلى اللصوصية وادعيتها عليه ورميته بها" (ص320).

وظاهرٌ اهتمام البلاغيين بالجعل في هذا السياق. فقد نقل عبد القاهر ادعاء بعضهم: إن "جَعَلَ" يكون بمعنى "سمَّى"، فيكون مثلُ "جعلته أسداً" مجرّدَ "سميته أسداً" مما يوافق النظرية اللفظية أو اللغوية ويخالف العقلية؛ وردّه بأنْ حمَله على المسامحة (قارن ص320س20). واعتبر أن من فسَّر "جعلوا" في قوله تعالى "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً" بـ"سمّوا" إنما هم في الغالب متسامحون، وإن التفسير الصحيح هو "أثبتوا للملائكة صفة الإناث"، واستشهد بقول أبي إسحق الزجّاج "إن الجعل ههنا في معنى القول والحكم على الشيء، تقول "قد جعلت زيداً أعلم الناس" أي وصفته بذلك وحكمت به" (ص321).

1.3. مناقشة: ولنلاحظ ههنا أن مساواة الجعل بالإثبات والوصف والحكم ليس دقيقاً على إطلاقه. فإن الإثبات والوصف والحكم إنما تكون انعكاساً عن الواقع، أي أنها متأخرة عنه مترتبة عليه حاكية عنه مطابقة له؛ و**الجعل**، في نفسه، لا يكون إلا إثباتاً أو وصفاً أو حكماً غير منعكس عن الواقع، بل ربما كان مخالفاً له. فإذا أردنا أن ندرجه في صف الإثبات والوصف والحكم فذلك يستدعي افتراض واصطناع وخلق واقع جديد لا يزاحم الواقع الحقّ، بحيث إن هذا الواقع المصطنع يكون هو الذي ينعكس عنه مضمون الجعل[28] (أي المجعول) ويوافقه ويطابقه. فالواقع المتعلِّق بالجعل هو واقع يقبل الانفعال والتصوّر بالصورة التي يعبر عنها القول الجاعل، فهو قطعاً غير الواقع الخارجي الموضوعي، بل هو نحو واقع خيالي أو مجازي أو افتراضي أو وهمي أو اختلاقي، على اختلاف التعبيرات.

[28] ومعه الإثبات والوصف والحكم والادعاء.

وهـذا الأمـر يلفـت إلى نحـو مـن الازدواج، فالجعـل متبـوع بتحقـق المضـمون المجعول، وهـو مـن جهـة كونـه وصفاً تابع لتحقـق المضـمون. (وربما كـان هـذا هـو مغـزى علاقـة المطابقـة المزدوجـة بـين القـول والعـالم لـدى جـون سـيرل والمرمـوز إليـه بالسـهم المـزدوج.) وإن كـان الأصـح، ربمـا، هـو عـدّ الجعـل في مثـل هـذه المـوارد لا تغييراً في نفس العـالم، كتحريك حجـر مـن موضـع إلى آخـر، بـل عـدّه إنشـاءً لعـالم جديد لا يتفاوت عن العالم الأصل، المنشأ منه، إلا في المضمون المجعول ولوازمه. ثم قد يسبك من هذا الجعل جعل آخر يُنشأ به عالم متفرع من العالم المتفرع من العالم الأصلي الـواقعي، وهكـذا قـد تتراتـب وتتفـرع العـوالم المجازيـة علـى بعضـها. كمـا أنـه يمكـن أن ينشـأ عـوالم متعارضـة مـع بعضـها يجعـل في أحـدها زيـد فاضـلاً وفي ثانيهـا رذلاً.

1.1.3. وههنا مسـألة مهمـة، هـل العـالم المنشـأ بالجعـل يشـتمل علـى المجعـول وجميـع لوازمه، حتى ما لم يلتفت إليه الجاعـل أو كـان ترتبه على المجعول مجهولاً للجاعـل؟ والـذي تجـب ملاحظتـه في دراسـة هـذه المسـألة هـو أن لـوازم المجعـول ولـوازم اللـوازم مآلها أن تتعارض مع الوقائع غير المجعولة ولوازمها، لكن الذهن لا يقتدر عادة على متابعـة أمثـال هـذه اللـوازم، أو أن المتـابع قـد يهمـل التعـارض المترتـب. علـى أن التحقيقـات في دعـاوي المحـاكم فيمن ارتكـب ومـن لم يرتكـب إنمـا تنبـني علـى تتبـع لوازم مدعيات الأطراف ومقايستها بالواقع ولوازمه وصولاً إلى نقض هذا المدعى أو ذاك.

2.3. أمـا **المبالغـة**، حيـث قـال "أراد المبالغـة فجعلـه أسـداً"، فهـي المحـرك إلى الجعـل والمبرر له. والداعي إليه. فلو قيل للجاعـل لم جعلـت زيـداً أسـداً لقـال أردت المبالغـة في وصـف شـجاعته أو في شخصـه. وربمـا يقـال، علـى نحـو أعمـق، إن أثـراً نفسـياً أوجدتـه شـجاعة زيـد في هـذا الجاعـل دعـاه إلى وصـف زيـد بالأسـد، لأن مثـل هـذا

الأثر النفسي ليس من شأنه أن يوجد غالباً إلا من مرأى الأسد واستشعار آثار شجاعته. أي أن هذا الأثر النفسي يكون ملازماً لحضور الأسد غالباً، ولحضور غيره نادراً. فالجاعل جعل (ادعى أن) الملزوم والمؤثر للأثر النفسي العارض هو ذلك الملزوم والمؤثر الغالب لا النادر، مع أن هذا الأخير هو الملزوم والمؤثر الحقيقي لشخص هذا الأثر النفسي. ثم إن **الغاية** من مخاطبة الآخرين بهذا الجعل قد تكون هي استحثاث تأثر نفس المخاطب بزيد تأثرها بالأسد. أي أن يتأثر المخاطب من زيد وذِكره تأثره بالأسد وذكره. وقد لا تكون هناك غاية تتعلق بالغير، بل يكون التأثر والانفعال محرِّكان للمشبِّه إلى أن يشبِّه.

1.2.3. الفرق بين الجعل والكذب يترتب على ذلك، أن كون زيد في تلك الغاية من الشجاعة مبررٌ أخلاقي يرفع عن الجعل غير المطابق للواقع غائلة الكذب والتزوير، وإلا، إن لم يكن زيد بتلك المثابة من الشجاعة، لم يُقبل مثل هذا الجعل من الجاعل وأُلحق هذا الجعل بالكذب ووصم الجاعل بالسماجة أو الخبث. فالجعل المبالغي يكاد أن يكون خبراً يصدق ويكذب على حسب تحقق وعدم تحقق تلك الدرجة المقبولة من المشابهة. ومن تطبيقات الإعلام الدعائي لذلك إظهار جهة على أنها متوحشة بأدوات المبالغة والجعل، فإن ذلك يقبل أن يكون أخلاقياً، بوجود أساسٍ لمثل هذه المبالغات – كما كانت شجاعة زيد أساس لجعله أسداً – كما يقبل أن يكون غير أخلاقي، بعدم وجود مثل هذا الأساس، أو وجوده بدرجة ضعيفة لا تتناسب ودرجة المبالغة.

3.3. الجعل المبالغي والجعل المعاملي إذا كان الجعل المبالغي يراد به إحداث التأثير النفساني، فليكن الجعل المعاملي –كما في اعتبار الملك والزوجية وغيرهما – لا يتفاوت عنه في تركيبته، أي ميكانيكيته، وإنما في الغرض المراد منه (أو الداعي

إليه). وعندئذٍ يكون السؤال: فما هو هذا الغرض. كما يصح أن يطرح سؤال آخر: وهل من أقسام أخرى، واقعة أو متصورة، للجعل غير هذين، أعني المبالغي والمعاملي؟

لنلاحظ أيضاً، أن جعل الأسدية لزيد وثبوتها له لا يتحقق في عالم الواقع. فالإثبات المذكور إما أن يصاحبه زعم بما يخالف ما في الواقع أو هو يُعرض عن الواقع إلى عالم بديل يتفاوت عن هذا الواقع بمقدار ما يستدعيه الإثبات والجعل المذكور من تفاوت[29]، كما مرّ. وهذا البحث عن موطن تحقق المجعول والمدعَى وإن كان ضئيل الأهمية ههنا – أي في مورد الجعل المبالغي (أو الأدبي البلاغي) – لكنه على أهمية كبرى في مجال الجعل المعاملي (أو الحقوقي). على أننا لو تأملنا مسألة **الأسطورة** لوجدنا أنها ربما تكون مركبة من ادعاءات وجعول متعددة ومترابطة، ثم تتلوها لوازم وآثار تتحقق بدون جعل وادعاء إضافيين بل بمجرد استتباعٍ مما تمّ جعلُه[30]. لكن تحقق كل هذه المجعولات ولوازمها لا يكون في عالم الواقع فليكن في العالم الخاص بتلك الأسطورة.

4.3. الادعاء (الجعل) العدواني لنبين المراد من هذا الاصطلاح بمثال أورده سيرل وفاندرفكن[31]. فلدى ذكرهما شروط الإيقاعيات تعرضا للشرطين (1) الاعتقاد (بأن هذا الإيقاع منتج للأثر المطلوب)، و(2) الإرادة (لإنتاج الأثر المطلوب) معتبرَين أنهما شرطان نفسانيان، يتبعهما شرط الجدّ (الصراحة) في إصدار الإيقاع. وبالتالي فليس لهذا المصدرِ أن ينشئ "أوقعت ع" وفي نفس الوقت يخبر "لا أعتقد أن هذا الذي أنشأته يترتب عليه وقوع ع"، أو أن يقول "أنا لا أريد أن يقع ع"

---

[29] من جملة ما يبحث في الفلسفة الغربية المعاصرة تحليل الحكاية والقصة بالنسبة إلى الواقع. فلعل لما نذكره ههنا صلة بتلك المباحث.

[30] ومن ذلك ما قد يعبّر عنه أهل الروايات والقصص بأن شخصيات القصة التي خلقها المؤلف بدأت بالاستقلال عنه.

[31] انظر Searle and Vanderveken 1985, pp57-58

(cf 57-58). وهذا البيان واضح مقبول، ومتوافق مع ما نجده في الفقه الإسلامي، كما سيأتي. ثم استدركا (في هامش 58) بمثال عدّاه من الإيقاعيات التي لا يتحقق فيها شرط الجدّ، لكنه، مع ذلك، يترتب عليه أثره: فلنفرض أن زيداً لا يعتقد في نفسه أنه يمتلك الصلاحية الشرعية لإجراء عقد الزواج، وأن امتلاك الصلاحية شرط لنفوذ العقد بحسب ذلك الشرع. عندئذٍ سيفتقر إجراء زيد لمراسم العقد إلى اعتقاده بنفوذ عقده، بل وإلى إرادته ذلك (ولا يكفي كونه راغباً في ذلك، فإن الإرادة أمر آخر، إذ كيف يريد شخص – إرادة حقيقية – أن يطول السماء بسلّم؟). ولنفرض أخيراً أن زيداً، خلافاً لاعتقاده، كان يمتلك في الواقع الصلاحية الشرعية لإجراء العقد. نتيجة كل ذلك —برأيهما – هي نفوذ هذا العقد غير المتحقق فيه شرط الجدّ.

وفي الفقه الإسلامي مثال مُناظر. فإن زيداً الغاصب لهذه العين (وبالتالي غير المالك لها) والعالِم بأن البيع لا يتنجّز إلا برضى المالك (وبالتالي غير المعتقد بتنجُّز عقده) لا يكون إجراؤه لعقد البيع لنفسه[32] مقترناً باعتقاد نفوذه، بل ولا بإرادته لنفوذه[33]. بالتالي، لا يكون العقد الصادر منه جدّياً. فمن ذهب من الفقهاء إلى هذا التحليل فقد اختصر طريق الاستدلال على بطلان مثل هذا البيع. أما الشيخ الأنصارى فقد نبّه إلى أمر آخر.

ففي مسألة "ما لو باع الفضولي لنفسه" ذكر اعتراضاً على صحة هذا البيع، يقع على الغاصب بوجه أوضح، و**الاعتراض**: أن الفضولي إذا قصد بيع مال الغير لنفسه[34] فهو لم يقصد حقيقة المعاوضة، إذ أن المعاوضة على حقيقتها تستلزم

[32] أما إجراء العقد ليكون البيع فضولياً لصالح المالك فأمر آخر.
[33] فإنها كإرادته أن يطول السماء بسلّم، كما مرّ.
[34] مجرد قصد بيع مال الغير يجعل البائع فضولياً، فإذا قصد أن يكون البيع لنفسه بأن يكون الثمن له هو كان غاصباً أو قاصداً الغصب.

دخول الثمن في ملك مالك المثمن[35]، وهذا المالك هو المغصوب لا الغاصب؛ فإذا قصد دخول الثمن في ملك غير المالك فهو، إذن، لم يقصد حقيقة المعاوضة. ومن لم يقصد المعاوضة المعينة فكيف تقع المعاوضة المعينة منه؟ (قارن ج1 ص378 س11-13).

أما **الجواب**: أن الغاصب يمكن أن يقصد المعاوضة الحقيقية وعلى أن يكون البيع لنفسه هو لا للمالك؛ وذلك بأن يقصد، تماماً، دخول الثمن في ملك مالك المُثْمَن، على ما هو معتبر في حقيقة البيع، لكنه يتصرّف في تعيين الشخص الذي ينطبق عليه عنوان "مالك المُثْمَن"، فلا يعترف أن مالك المثمن هو ذاك المغصوب، بل يُقْدِم على "**جعل**...نفسه مالكاً حقيقياً" (س14-15) فيجعل عنوان "مالك المثمن" منطبقاً عليه هو لا على المالك الحقيقي؛ و"هذا الجعل [وإن كان] لا حقيقة له، لكن المعاوضة المبنية عليه...حقيقية" (س15-16). ثم يبين منشأ هذه الأمر بأنه "نظير المجاز الادعائي [العقلي]" (س16). فإذا كان في نفس الغاصب مثل هذا الادعاء، وبعبارة أخرى مثل هذا التصور، وكان راسخاً إلى حدّ عدم التردد فيه حين إيقاعه العقد، فسيصدر العقد منه بقصد تلك المعاوضة[36].

1.4.3. وهذا الجواب وإن لم يحُز رضا عامة من علّق عليه من الفقهاء، لكن فكرته بنظرنا غاية في المتانة، أقلّه في مضمونه ما وراء الفقهي.

بيان ذلك، أولاً، ربما لا يُشك في أن الادعاء موضوع الكلام ههنا ظاهرة متحققة مشهودة. وما يصنعه طرفا الادعاء والدفاع في المحاكم هو نموذج تفصيلي صريح لهذه الظاهرة. فعادة يتجه الطرف المدعي إلى التصرف في المادة القانونية الملائمة

---

[35] فمن حيث خرج المثمن يحل محله الثمن.

[36] يجدر التنبيه إلى أنه ليس المراد من ذلك أن صحة هذا البيع الذي أراده الغاصب لنفسه تستلزم صحة تملك الغاصب للثمن. بل المراد أن هذا العقد يغني عن إجراء عقد جديد- بين المالك والمشتري - فيما لو رضي المالك الحقيقي بمؤداه من حيث الثمن المقابل للمثمن الذي يملكه، بل يكفي رضاه مجرداً عن إجراء عقد جديد. فملكية الثمن هي بلا شك للمالك الأصلي.

لطلباته بالتوسيع أو في الواقعة الجزئية بالتوصيف والتحييث وصولاً إلى تطبيق المادة على الواقعة. فهو يدعي شمول المادة لواقعته واندراج واقعته تحتها. مقابل ذلك يتجه طرف الدفاع إلى تضييق تلك المادة أو تعديل توصيف وتحييث الواقعة الجزئية وصولاً إلى عدم اندراجها تحت تلك المادة[37]. فهو يدعي عدم شمول المادة لواقعته. وهذه الأفعال هي نماذج صريحة لأفعال يدأب عليها العوام، بل الأطفال، لكن ارتكازاً وضمناً. لاحظ أن العوام تتداخل عندهم الأمور والمحاسبات فقد لا يشعرون بأنهم يدلسون ويغشّون، خصوصاً مع مثل "التقمص" التالي ذكره. أما أمثال الاختصاصيين من حقوقيين وسياسيين فهم حيث كانوا واعين لما يرتكبونه من التدليس فإنهم يحتاجون إلى الرجوع إلى أصول القواعد الأخلاقية وتعديلها بما يوافق تبعية الحق للغلبة بكل وسيلة، على ما سيأتي أدناه. فعند العوام، على الأقل، يصح تحقق ذلك الادعاء العدواني الباطل الملتبس بالادعاء الحقيقي. فيمكن عندئذٍ أن يُقصد البيع من قبلهم باعتقاد وقوعه صحيحاً.

ثانياً، واضح أن الادعاء في التكوينيات المستقلة عن الإرادة، كادعاء أن الشمس مشرقة أو أن المطر يهطل أو أن الأرض تزلزل، لا يؤثر في أمر هذه التكوينيات شيئاً بحسب الواقع. وإذا تحقق تأثيرٌ ما في سلوك بعض الفاعلين ذوي الإرادة بما يناسب تحقق تلك التكوينيات المدعاة فإن ذلك سرعان ما يصطدم بذات الواقع وما هو عليه. وأما الادعاء في الاعتباريات فحيث كانت آثاره مما لا تترتب عليه بحسب التكوين، بل بحسب التزام الفاعلين الإراديين ذوي العلاقة، فإن هذا الادعاء مدعوماً بشيء من الإيهام، أو التوهم، قد تُرتب عليه آثاره من قبل

[37] وقد ذكر الخواجة الطوسي أن من الأدوات المفيدة في الارتياض على ملكة الجدل: "التمييز بين المتشابهات – بالفصول والخواص – ليقتدر بها – بإيراد الفرق - على إخراج شيء من حكم يعمه وغيره، وعلى تحصيل التشابه بين المتباينات – بالأوصاف الإيجابية والسلبية - ليقتدر على إدخال الشيء في حكم يثبت لغيره" (منطق التجريد ص238).

ذوي الشأن مستمرة مستديمة. وهذا مما يشجع الادعاء في الاعتباريات، فيكثر فيها؛ دون التكوينيات، فيندر فيها.

ثالثاً، إن بناء السوفسطائية (النسبية) الأخلاقية، أو بعض نسخها المتطرفة، يتسق مع الادعاء بهذا المعنى. فلو حكمت لك المحكمة بأنك غير مذنب — أي قُبلت دعواك (ادعاؤك) – فأنت غير مذنب، سواءً أنك ارتكبت الفعل أو أنك كنت جاهلاً بأصل وقوعه. وكذلك لو حكمت لك بملكية العين وقد أخفيت عنها ما يُثبت ملكية الخصم فهو ملكك. وما يترتب من حكمٍ على مثل الادعاء والدفاع الموصوفين أعلاه هو الحق. فمقياس الحق والباطل بزعم (**ادعاء**) هؤلاء إنما هو في الغلبة الحقوقية. ولعل التصور الغالب اليوم لهذه المدرسة هي أنه ما دام ادعاؤك بـ"كذا" مقبولاً فإن الحق هو "كذا". فهذا مذهب "فلسفي" يصحح به السياسي والحقوقي، وحتى "الأخلاقي" أعماله، مهما استشنعها الذوق السليم.

ولعل عمق هذه المسألة والجواب على أصل الإشكال — وهو أن المدعي العالم بأنه غاصب يعلم بالتبع أن معاملته على المغصوب باطلة لا يترتب عليها أثرها، فكيف يقوم بالمعاملة بقصد ترتيب الأثر؟ وحيث لا قصد فلا معاملة أصلاً – هو فيما يلي: الأصل والمبدأ لسلوك الإنسان هو ما يراه ويتبناه في نفسه، وأما الخارج والواقع فهو بمقدار رؤيته وتبعاً لها؛ لسنا نقول إن النفس مطلقة العنان في ذلك بل نقول أن للنفس ورغباتها (أو أهوائها) دخالة في إدراك الواقع والحكم عليه، وكلامنا ههنا يتركز على الأمور الاجتماعية والاعتبارية، وبشكل عام ما يتعلق بالمعاملات اللياقية والحقوقية ذات العلاقة بالحسن والقبح والحق والباطل. وليس يُعدم الإنسان — خصوصاً غير المتدرب على ممارسة الضوابط الأخلاقية وقواعد الفرز والتقييم والحكم – أن يتصرّف في تقييم الواقعة على النحو الذي لا يسوؤه أو الموافق لمصلحته أو هواه؛ بل وأن يعمد مستوى أو باطنٌ من مستويات وبواطن نفسه

على التلبيس على مستوى أظهر وصولاً إلى المستوى الظاهر من النفس[38]. و"ميكانيزمات" هذه أمور ليس يُستبعَد أنها خاضعة لدراسات وحتى تطبيقات وإن لم نحط بها علماً، ما خلا ما هو متداول بابتذال من عمليات "غسيل المخ". لاحظ أن استفادة الشيخ الأنصاري من هذه الظاهرة في بحثه الفقهي هي بذاتها خطوة ومَعْلم في طريق دراسة هذه الظاهرة. لاحظ أن ما ذكرناه لا يلغي المسئولية الأخلاقية إلا لمن كان فيه قصور وسفاهة؛ وأن التهذيب الأخلاقي والشحذ الحقوقي للأذهان إضافة إلى التحسين والتقبيح والمدح والذم هي عوامل مهمة في ترقية المتعامل وحجره عن الوقوع في أمثال هذه الادعاءات[39]. فبأمثال هذه الملاحظات يتأيّد ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري.

5.3. **التقمّص** إذا كانت الأمثلة المشهورة للمجاز العقلي هي في درْج الفاعل للمجاز العقلي غيرَه – من الأشياء والأشخاص – تحت مفاهيم لا يندرجون تحتها بحسب الحقيقة فإن إدراج الإنسان نفسه، لا غيره، تحت مفهوم لا يندرج تحته حقيقة – إذا كان شديداً ذي استدامة بحيث لا يتصور نفسه إلا مندرجاً بهذا الاندراج فلا يفعل ولا يترك إلا بما لا ينافيه – فهذا، بنظرنا، هو التقمص. فهو، إذن، حالة خاصة من المجاز العقلي. وإما الدوافع والميكانيكيات — العمليات – النفسانية أو الخارجية الموصلة إلى هذه الحالة، وبالجملة كل ما يتناوله المعالجون والمحللون النفسانيون في شأن هذا المريض ام ذاك، فهي الموصلة والمؤدية إلى هذا

38 هذا بناءً على ما لا يكاد يخفى – لا بحسب النظريات العلمية ولا بحسب النظر العرفي الساذج - من وجود مستويات وبواطن للنفس منها الواعي ومنها اللاواعي (والذي نعتبره مغفولاً عنه لا أنه منعدم الوعي) ومن تبادل التأثير فيما بينها.

39 ولو أن نظرة أعمق ترشد إلى أن كل شحذ وترقية للمستوى الحقوقي تستدعي بنفسها حيَلَها المرتبطة بها، فمهما أُحكم البناء الحقوقي أمكن التملص منه ومن مقتضياته وتجييره لخلاف مقتضاه. وربما كان هذا الحدس غير المبرهن واحداً من خواص الاعتباريات. ولعل الميكانيكية الرئيسية في ذلك – ميكانيكية الثغرة في النظام الحقوقي – هي أنه كلما أضيف قيد نقّح مقيَّده من جانب، ولكنه أيضاً، من جانب آخر، صار بنفسه مجال ثغرة يتم بها إدخال الخارج أو إخراج الداخل، فيحتاج إلى قيد ينقحه كما كان هو نفسه قيداً منقِّحاً لما قبله، وهكذا.

المجاز العقلي الخاص. بعبارة أخرى، هي علل مُعِدّة للتقمص وهذا المجاز الذي يجريه المتقمص على نفسه هو حقيقته.

6.3. **ملاحظة** يرادف الاعتبار والجعل والادعاء والتنزيل اصطلاح قلّ استعماله هو الحسبان (والحساب). وقد ورد في قوله تعالى "إذا رأيتهم **حسبتهم** لؤلؤاً منثوراً" (76،19). بل إن هذا بنفسه شاهد قرآني قوي على المجاز العقلي.

1.6.3. **ملاحظة** من جهة أخرى، قد تنّبه سيرل باكراً إلى مفهوم العدّ والاعتبار والجعل. فمنذ كتابه الأول (Searle 1969, P36; PP48) أسس ما عبّر عنه بقواعد التكوين (الإنشاء[40]) constitutive rules ، وأن صورتها العامة هي:

س تُعَد (counts as) ص في السياق ع.

لاحظ أن تعبير "العدّ" الذي اعتمده سيرل هو أقرب ما يكون من الحسبان أو الحساب المذكور أعلاه.

لكن يلزم التنبه إلى أن مسألة المجاز العقلي وتفريع الاعتبارات الاجتماعية عليها هو أمر أبعد غوراً من مضمون قاعدة سيرل وجملة تصوراته في هذا الباب. فإن قاعدة سيرل تدرج الشيء الخارجي س تحت الوصف أو المحمول الاعتباري ص. مثلاً هذه السيارة (= س) تُعد ملكاً لزيد (= ص)، (حيث الملكية وصف ومحمول اعتباري)، كامل وهند (= س) يعدان زوجين (= ص)، (حيث الزوجية وصف ومحمول اعتباري)، وهكذا؛ فليس في هذا الكلام من تفسير لحقيقة "الملك الاعتباري" و"الزوجية الاعتبارية" وأمثالهما، أو تعيين لمصدر هذه المفاهيم الاعتبارية بعد ما لم يكن لها تحقق في الخارج. أما ما نحن فيه – من كلام في المجاز العقلي وما

40 لفظة إنشاء العربية نستعملها للفظ الإنشائي، ولفعل التلفظ باللفظ الإنشائي، وكذلك لإيجاد ما يوجد بالإيقاع من مثل الملكية والزوجية. والأصوليون يعبرون عما يترتب مباشرة على هذه الإيقاعات بأن لها وجوداً إنشائياً، فإذا أُقر من المؤسسة المعنية صار وجوداً حقيقياً (أي معترفاً به في هذه المؤسسة) ونظرهم إلى مؤسسة الشرع الإسلامي.

تلاه من نظرية الاعتبار – فهو تفسير لنشوء هذه المفاهيم الاعتبارية وبيان لمصدرها.

لذلك نجد سيرل مؤخراً (Searle 2010, p121) يؤيد باحثين اقترحوا أن أصل قدرة الانسان على إنشاء الاعتباريات هي قدرته على التشبيه أو التقمص أو —كما عبّر سيرل نفسه – التخيّل، لكنه لم يقدم ميكانيكية تفصيلية تبين الصلة بين هذه الأوصاف والمحمولات الاعتبارية والتشبيه أو المجاز أو التخيل على نحو ما فعله المحقق الإصفهاني من قبل.

7.3. **تنبيه** اصطلاح الجعل استعمله الحكماء، كابن سينا، في غير معنى الاعتبار، بل بمعنى الإيجاد. وقسموه إلى (1) **جعل بسيط** هو جعل الشي، بمعنى إيجاده؛ وإلى (2) **جعل مركب** هو جعل الشيء شيئاً، بمعنى إعطائه صفة ما. فإيجاد الإنسان جعل بسيط، وإعطائه علماً ليكون موصوفاً بالعالم جعل مركب. وهذان اصطلاحان فلسفيان يوازيان اصطلاحيين فلسفيين آخرين هما: **الوجود المحمولي** "الإنسان موجود"، **والوجود الرابط** "الإنسان يوجد عالماً"؛ ويقابلهما اصطلاحان منطقيان هما: **الهلية البسيطة** (يستفهم فيها عن وجود (ثبوت) الشيء: "هل الإنسان موجود")، **والهلية المركبة** (يستفهم فيها عن وجود (ثبوت) شيء لشيء: "هل الإنسان عالم")؛ ويقابلهما في النحو: **كان التامة** (وهي فعل تام يحتاج إلى فاعل لتتكون جملة مفيدة، مثل "كان الإنسان")، **وكان الناقصة** (وهي فعل ناقص (ناسخ) يحتاج اسماً وخبراً لتنشأ به جملة مفيدة، مثل "كان الإنسان عجولا"). ثم في هذه القرون الأخيرة صار "الجعل" يستعمل بمعنى الادعاء. وحيث يحتمل اللبس بين معنيي الجعل يُميّز بينهما بتقييد الأول ليكون "جعلاً حقيقياً" وتقييد الثاني ليكون "جعلاً اعتبارياً" أو "ادعائياً".

4. هل الاستعارة فعل كلامي

إذا استقر لدينا أن الاستعارة مترتبة على الأَثَر الذي تؤثره وتوجده شجاعة زيد في نفس المستعير، فإنه يجوز أن نُتبِع ذلك بأن الاستعارة فيها نحو إبراز وإظهار لهذا التأثير والأثر النفساني الحاصل للمستعير. فما أقرب أن يقال، من ثمّ، أن الاستعارة فعل كلامي من قسم الإظهاريات (البوحيات) تماماً كالتمني. وربما أيده ما في بعض الكتب النحوية (ملا عبد الرحمن الجامي، **الفوائد الضيائية (شرح كافية ابن الحاجب)**، تحقيق أسامة الرفاعي، ج2ص350) من التفرقة بين أداتي التشبيه الكاف و"كأن"، حيث ألحق الملا الجامي بقول المصنف (ابن الحاجب) "كأن للتشبيه" قوله هو "أي لإنشائه"، ولم يفعل مثل ذلك مع الكاف، فربما كان يراهما تشبيهان: خبري وإنشائي، وربما كان يرى كل تشبيه إنشاءً واقتصر في البيان على إحدى أدواته، ولعل الأصح هو الأول. يؤيّد ذلك، إنشائية التشبيه أحياناً، أنه كما أن في الإظهاريات قسم لا يكون فيه في نفس المظهِر الحالة المناسبة للإظهار -كأن يهنئُ الخاسرُ الساخطُ الفائزَ المتبجح فتحصل التهنئة الإنشائية، وأن يُكتفى باعتذارٍ علني مع العلم بأن لا شعور بالأسف فيحصل الاعتذار الإنشائي؛ وأن لا يُعد الشامت شامتاً ما دام يُظهر المواساة فتتحقق المواساة الإنشائية، وغير ذلك مما قد نعبر عنه بالتأدبّيات (اللياقيات) — حيث يتحقق إنشاء التهنئة والاعتذار والمواساة التأدبيات - فليكن الأمر كذلك في التشبيه والاستعارة والجعل، فقد يشبّه الشخص أو يشار إليه بتشبيهات واستعارات دونما سند من انفعالات نفسانية ملائمة أما تأدباً ومجاملة أو تشجيعاً وتوجيهاً ليترقى ويتحسن —كوصف (أو تشبيه) فتاة بالقمر وفتىً بالسبع وتلميذاً بالعقل الإلكتروني. فتكون هي أيضاً إنشاءات تأدبية (لياقية) لا يتعلّق بها تصديق أو تكذيب.

فإن اعترِض عليه، بأن الاستعارة لا تأتي جملةً تامة بل جزءاً من جملة تامة، والمفروض أن الإظهاريات –كعامة الأفعال الكلامية– تأتي جملةً تامّة، كان ذلك الاعتراض جديراً بالتأمل. مع إمكان التمييز بين ما كان يمثل جملة تامة – مثل "ما هذا ببشر" و"هذا ملك كريم" – فيخرج عن مورد الإشكال، وبين ما كان لا يمثل جملة تامة، بل يكون جزءاً منها، مثل "رأيت أسداً يخطب في الناس". فههنا يجوز أن يُلحظ نفس التشبيه المستبطَن في الاستعارة والذي لا يظهر بكامله في اللفظ جملةً تامةً، فيُستخرجَ جملةً تامة. فإنّ جعل زيد أسداً وتشبيه زيد بالأسد وما إليها إنما يعبّر عنه بجملة تامة، مثل "جعلت زيداً أسداً" و"زيد يشبه الأسد" وما إليها. وفي مثل الجملة محل الإشكال تُستبطَن هذه الجملة التامة فتنقلب ناقصة. وذلك بوقوعها طرفاً في مركب تام أكبر منها. نظير انقلاب الحملية إلى ناقصة لدى وقوعها في أحد طرفي الشرطية. ولعل أشبه شيء بما ذكرناه الإشارة المحققة للموضوع في الحملية. فإن مثل "الإنسان ضاحك" قد تُعتبر "أشيرُ إلى الإنسان وأحكمُ عليه (على المشار إليه) أنه ضاحك". فـ "أشير إلى الإنسان" جملة تامة اندكت في جملة أكبر منها فانقلبت ناقصة[41].

5. مناقشة المسلكين اللغوي والعقلي

يرِدُ على القول بالمجاز اللغوي وأن التصرف في الاستعارة يكون في مستوى اللفظ أن استعمال لفظٍ كأسد لأجل هذا المعنى أو ذاك بدون إرادة معناه وما يلابس معناه من مضمونٍ ذي آثار خاصة في نفس من يتصوره لا طائل وراءه ولا يترتب عليه الأثر المقصود من التشبيه والمبالغة. وكما ردّه عبد القاهر طاعناً منتقصاً: "كأن ليس الاستعارة إلا أن تعمد إلى اسم الشيء فتجعله اسماً لشبيهه، وحتى كأن

[41] لاحظ أن سيرل كان يعد الإشارة إلى الموضوع فعلاً كلامياً. وذلك في كتابه الأول (Searle 1969, ch4).

لا فصل بين الاستعارة وتسمية المطر سماءً والنبت غيثاً...وأشباه ذلك مما يوقَع فيه اسمُ الشيء على ما هو منه بسبب [أي ما له علاقة ما به] ..."(317).

ويرِدُ على القول بالمجاز العقلي ما ذكره السكاكي من أن لفظة أسد مثلاً لو كانت وضعت في اللغة لصرف الشجاعة التي شارك زيدٌ فيها الأسد لكان استعمال "أسد" في زيد "من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه" (ص370). أي لكان استعمال أسد في زيد استعمالاً حقيقياً لا مجازياً، والحال إنه معدود من المجاز. وأما إذا كانت موضوعة لذلك الحيوان "مع تلك الجثة...والصورة والهيئة وهاتيك المخالب..." (ص370)، ومع ذلك استعملت في زيد فهذا استعمال للفظ "في غير ما هو [موضوع] له عند التحقيق" (ص370). أي أنه لم يندرج زيد تحت الأسد بهذه التفاصيل حتى في خيال المتكلم، فإنه لم يزعم لزيدٍ أربعة أرجل وذيلاً مثلاً. وخلاصة استدلال السكاكي، أنه على القول بالمجاز العقلي فإنه إما يلزم أن لا مجاز، فكيف يتحقق الجانب المجازي من المجاز العقلي، وإما يلزم عدم اندراج المستعار له تحت المستعار منه، فكيف يتحقق الجانب العقلي من المجاز العقلي.

وربما يقال في ردّ عبد القاهر المجازَ اللغوي، أن لفظ الأسد معبّأٌ بمضامين توجب آثارها الخاصة، بحيث كلما سمعها السامع حضرت لدى ذهنه تلك المضامين وأثّرت آثارها في نفسه. فاستعماله في زيد، ولو بدون أن يريد المتكلم اللفت إلى تلك المضامين، يعطي بذاته التأثير المطلوب. فليس على المتكلم حتى أن يقصد تلك المضامين، ناهيك عن أن يجعل زيداً من مصاديق ما له تلك المضامين. لكن هذا الجواب لا يوافق واقع استعمال الناس للاستعارة، فليس منهم من يقصد اللفظ وحده خلواً من قصد مضامينه. فيعود السؤال أنه كيف تجتمع تلك الإرادة – أي إرادة المضامين من لفظ "الأسد"– مع عدم قصده منه الحيوان المعروف؟

ولعل الصحيح، أو المناسب، في بيان طبيعة الاستعارة ما يلي. إن المستعير استعمل لفظ الأسد بمعناه، وبالتالي بمضامين معناه، في زيد الذي هو غير الأسد. وهو لم يفعل ذلك لغرض الحكم على زيد بأنه من مصاديق الأسد. بل كان غرضه هو أن يُحدِث في المخاطب من ذِكر زيد ما يحدث فيه من ذكر الأسد. وبعبارةٍ أفعال–كلامية: هو لم يُرد أن **يُخبر** بأن زيداً أسد، بل أراد أن **يصوِّر** زيداً بصورة الأسد[42]. وبعبارة منطقية: هو لم يرد إحداث **تصديق** بأن زيداً أسد، بل أراد إحداث **تصوّر** ساذج لذلك. بناءً على ذلك، فالمناقشة معه في أنك إن أردت من "الأسد" معناه فلا ينطبق على زيد، وإن أردت منه معنى ينطبق على زيد فأنت لم تستعمله في معناه الذي وضع له، فتلك المناقشة تُفسد الاستعارة وربما لم يكن من جواب عليها إلا أن يقال إنها أسئلة شأنها أن توجه على المخبر والقاصد إحداث التصديق لدى المخاطب، لا المشبِّه والقاصد إحداث التصور. فالمستعير، وهو المشبِّه والقاصد إحداث التصور، لا تتجه إليه تلك الأسئلة.

ثم إنه ربما كان كل من المجاز اللغوي والعقلي صحيحاً في محله. بمعنى أن المجاز اللغوي يفسِّر المستوى اللساني للمجاز، أما المجاز العقلي فهو يفسِّر المستوى الذهني له. فهما، بانتماء كل منهما إلى مستوى غير ما ينتمي إليه الآخر لا يتعارضان، بل العقلي هو عمق اللغوي. فإن قيل فأين المستوى الثالث الأعمق، أعني الواقعي، فجوابه في عالم الوهم والخيال الذي يصنعه صانع هذا المجاز ومن يشاركه تصوره[43]. وبهذه المناسبة ربما كان اصطلاح **العالم المجازي** هو الأنسب في تعريب virtual world.

---

[42] وإذا قبلنا أن الاستعارة فعل كلامي من الإنشائيات فسيتضح الأمر غايته.

[43] ومتابعة هذا البحث أونطولوجياً وميتافيزيقياً قد تؤدي إلى مثل الكلام فيما يعرف لدى متأخري الفلاسفة الإسلاميين بعالم الخيال الأصغر والمتصل. وهذا خارج عن مجالنا الفعلي.

ولعل هذا البيان الرادّ على رد السكاكي على المجاز العقلي – بإدخاله الاستعارة تحت الإظهاريات وبالتالي خروجها عما يقبل الصدق والكذب – هو أقرب إلى نصرة القول بالمجاز العقلي على اللغوي. وهو يتوافق مع المستقر في فن الشعر من الصناعات الخمس من كون الغرض من الشعر التخييل لا التصديق.

1.5. اقتراح السكاكي للتوفيق بين القولين: هذا، وقد رام السكاكي حلّ المعضل بالتوفيق بين القولين بأن "تُبنى دعوى الأسدية للرجل على ادعاء [آخر أسبق، هو] أن أفراد جنس الأسد قسمان بطريق التأويل [لا الواقع والحقيقة، فالقسم الأول] متعارف، وهو الذي له غاية جرأة المقدم ونهاية قوة البطش مع الصورة [الجسمانية] المخصوصة، و[القسم الثاني] غير متعارف، وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لا مع تلك الصورة [المخصوصة] بل مع صورة أخرى" (ص372). فكأن المستعير قد قال عن زيد الشجاع أنه أسد بالمعنى غير المتعارف، أي هو "أسد غير متعارف". وبالتالي، فلو سُئل أهو أسد بالمعنى الأول المتعارف لنفاه ولأصرّ أنه لم يدّعِ ذلك. فمن هذه الجهة هذا القول رجوع إلى المجاز اللغوي الذي يُنفى فيه الأسدية الحقيقية عمن أشير إليه بلفظ الأسد. ومن جهة اندراجه تحت حقيقة هي الأسدية غير المتعارفة والتي تندرج مع الأسدية المتعارفة تحت عنوان مطلق الأسد – فيعمهما بالتالي لفظ الأسد المشير إلى هذا المعنى المطلق – هو رجوع إلى المجاز العقلي. ويترتب عليه أن استعمال لفظ الأسد فيه يكون على الحقيقة لا المجاز. وأما التأويل فقد حصل باصطناع القسم غير المتعارف من جنس الأسد. وحيث كان هذا الاصطناع عملاً ذهنياً فمن هذه الجهة ما ذكرنا أنه رجوع إلى المجاز العقلي.

ونبيّن مغزى هذا الاقتراح بما يلي. إن إدخال فرد جزئي جديد تحت مفهوم معيّن ليصبح مصداقاً له بعد أن لم يكن إنما يتحقق بأحد تصرفين: **الأول**، التصرف

بالفرد الجزئي وتعديل النظرة إليه بأن تزاد فيه الخصوصيات المعتبرة في مصاديق ذلك المفهوم وتحذف منه الخصوصيات المنافية — المعتبر انتفاؤها في مصاديق ذلك المفهوم – حتى يقبل الاندراج تحت هذا المفهوم. **الثاني**، التصرف بالمفهوم وتوسيعه بحذف بعض خصوصياته التي لا تتحقق في ذلك الفرد الجزئي حتى يكون المفهوم قابلاً للانطباق عليه. وكلا التصرفين هما بالاصطناع والافتراض. فاقتراح السكاكي هو بالتصرف الثاني (التصرف في المفهوم)، كما أن المتعارف من المجاز العقلي هو التصرف الأول (التصرف في الفرد). فهذا، كأنه، هو واقع المجاز العقلي وحقيقته، ولو لم يلتفت فاعل المجاز تفصيلاً إلى أنه بصدد إجراء هذا التصرف أو ذاك حين يُعمِل المجاز العقلي.

ولنا أن نضيف ههنا ما ذكر من قبل، وهو أن "الأسد"، مثلاً، وضع أصلاً للدلالة على الحيوان المعيّن ذي الخصوصيات النفسانية والجسمانية المعينة. لكن الحيثية الموجبة للإعجاب بالأسد والعلامة الفارقة له هي الشجاعة والإقدام وشدة البطش. إذن، عندما نصف زيداً بأنه أسد في سياق ومقام إبراز الإعجاب فإننا لا نضيف إلى زيد خصوصيات الأسد الجسمانية، بل إننا نلاحظ من مفهوم الأسد خصوصية الشجاعة والإقدام وشدة البطش مع إهمال وعدم اعتبار غير ذلك من خصوصياته الجسمانية، من ثمّ نجد زيداً مشمولاً بذلك المفهوم واقعاً تحته مصداقاً له. وهذا تماماً، بنظرنا، ما يريده السكاكي في هذا الاقتراح: التصرف في المفهوم لا في المصداق.

ولكن، كما أن ظاهر هذا الاقتراح أنه أخذ المناسب من كلا القولين وترك غير المناسب من كليهما، فبدا كأنه حل الإشكال؛ كذلك يلزم التنبه إلى أنه جلب على نفسه وبال كلا القولين. فمن جهة، عنوان الأسد المجازي المذكور هو عنوان لنفس زيد ومن مثله من الرجال الشجعان. فاستعمال لفظ الأسد في مصاديق هذا

العنوان هو استعمالٌ للفظ في معناه وليس فيه من الاستعارة شيء. وهذا هو عين الاعتراض المذكور على المجاز العقلي. ومن جهة أخرى، فإن لفظ "الأسد" صار يستعمل بمعنيين متفاوتين، بل ربما بثلاثة معان، أحدها المعنى الأصلي المنطبق فقط على الحيوان المعلوم، والثاني المعنى المنطبق فقط على الرجل الشجاع، والثالث، ربما، وهو المعنى المطلق الأعم من المعنيين السابقين. فإذا كنا قد تخلصنا بذلك عن المجاز اللفظي فإننا نكون قد وقعنا في الاشتراك اللفظي. إضافة إلى أن مثل هذا الوضع الجديد للفظ "الأسد" هو مما لم يخطر على بال بشر ممن دأب على استعماله في الرجل الشجاع.

6. **التوسعة والتضييق الأصوليان (الحقوقيان)**: لدى الأصوليين في مجالهم ما هو قريب من هذا الاقتراح. فإنه لو حكِم بـ "أكرم كل قاضٍ"، ولم يكن زيد قاضياً فإنه لا شك خارج عن موضوع الحكم بوجوب الإكرام، وهذا يعرف بـ **التخصص**. لكن لو كان زيد قاضياً في الحقيقة ولم يُرَد أن يكون من بين المكرمين فقد يقال صراحة "ولا تكرم زيداً" وهذا يُعرف بـ **التخصيص**. وقد يكون التخصيص بحسب صفة تعم فئة ممن شملهم نص الحكم، كالمرتشين، فيقال "ولا تكرم (القضاة) المرتشين".

وقد يكون الإخراج لا بالتصرف بحكم الإكرام بل بالتصرف بموضوعه، فيُعزل زيد عن منصب القضاء، ومن ثم يكون عزله إخراجاً له عن موضوع الحكم بالإكرام، ومن ثم عن الحكم بالإكرام. وفي هذه الحالة يكون إنشاء عزل زيد **وارداً** على الحكم بوجوب إكرام القضاة، ويقال عن هذا الحكم أنه **مورود**.

وقد يكون الإخراج بالتصرف في دلالة موضوع الحكم بتضييقه عن فئة بعينها. فيقال مثلاً "ليس المرتشي بقاضٍ"، فتخرج هذه الفئة عن مجموعة ما دلّ عليه لفظ "القضاة" في هذا الحكم أولاً، ثم بالتبع عمن يجب إكرامهم. وفي هذه الحالة يقال

عن الكلام المتصرِّف في مدلول اللفظة الدالة على موضوع الحكم بأنه **حاكم**، وعن الآخر إنه **محكوم**.

والورود يكون أيضاً بإدخال (اصطناع) مصداق جديد لموضوع الحكم. كتنصيب عمرو قاضياً. وبالمثل قد تكون الحكومة بتوسيع مدلول لفظ الموضوع. كأن يقال "العدل قاض" فيندرج كل عدل تحت عنوان القاضي، ومن ثم يستحق الإكرام.

وليعلم أن مباحث الورود والحكومة في غاية الدقة وبين الأصوليين اختلافات بشأنها[44]. ونرى أن ما عبرنا عنه من طريقتي المجاز، أعني التصرف في المصداق تارة وفي المفهوم أخرى، يساعد في تنقيح تصويرهما. خصوصاً إذا لاحظنا التوازي بين المستويات الثلاثة: اللفظي والذهني (المفهومي) والخارجي (المصداقي). وبناءً على هذا التوازي نرجح أن القول بأن الحكومة تفسير للفظ وتحديد للمراد منه الأنسب أن ينسحب التحديد إلى المفهوم أيضاً. بل ليكن الأصل هو التحديد للمفهوم وليكن بيان مدلول اللفظ والتصرف فيه هو الوسيلة لذلك.

يتبيّن من عرضنا الموجز لهذه المفاهيم الأصولية التوازي فيما بينها وبين ما مرّ أعلاه من نوعي الادعاء (بالتصرف في المصداق وبالتصرف في المفهوم). ولنلاحظ أن ما عبرنا عنه بالتصرف في مدلول اللفظ المعبّر عن الموضوع هو تعبير آخر عن التصرف **المجازي** في نفس مفهوم الموضوع.

1.6. التوسعة والتضييق الأدبيّان: أن التضييق كما هو ممكن هنا – في الحقوقيات – كذلك هو ممكن هناك في الأدبيات. فقد يقال "زيد ليس برجل" أو "ليس الجبان برجل"، فههنا أخرج من افتقد بعض الصفات الكمالية للعنوان الكلي – كالرجل – عن حد ذلك العنوان الكلي. ويجوز ههنا أيضاً أن يقال إن ما يثيره

---

44 من الكتب المناسبة للتعرف على هذه الأدوات الأصولية: السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)**، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، ط1، 1980، صص448-459

ذلك العنوان الكلي في النفس على إثر تلك الصفة الكمالية لا يثيره ذلك الفرد أو الصنف المخرَج، وأن هذا هو المبرر الأدبي لإخراجه. إذا قبلت بذلك سهل عليك قبول فكرة المجاز العقلي. فالتضييق بناءً على هذا البيان أدلّ على فكرة المجاز العقلي من التوسعة كمثل "زيد أسد".

7. **تنبيه اصطلاحي**: مصطلح "المحاكاة" الوارد في كتاب الشعر معناه غير معنى مصطلح "الحكاية" الذي نستعمله. فإن **الحكاية** يراد بها الكشف عن المحكي لمن لم ينكشف له ولم يحِط به وتصويره له كما هو عليه دونما تصرف حتى لكأنه يراه، ولا يراد لفاعل الحكاية (المتكلم) ولا لوسيلة الحكاية (الجملة الملفوظة) إلا أن تكون مطموسة غير منظور إليها ولا ملحوظة، فليس يراد بهما أن يكونا جزءاً من الحكاية. والحكاية هي الخاصة، أي الصفة المميزة، للقضية والخبر. أما **المحاكاة** فإن المحاكى فيها منكشف معروف، والمراد من المحاكاة إظهاره بمظهر آخر بحيث تمكن المقارنة بينهما، وأما المحاكي (الفاعل) والمحاكي (الوسيلة) فهما أيضاً بارزان ملحوظان يراد بهما أن يكونا جزءاً من المحاكاة، كما أنه لا يراد بالمحاكاة، إلا قليلاً، المطابقة مهما أمكن، بل قد يكون كمالها بالتحريف والتصرف.

8. **القياس الشعري**: قد عُدّ الشعر في الصناعات الخمس التي تشترك في صورتها المتمثلة في القياس وتتفاوت في مادتها المتمثلة في القضايا التي يتركب منها القياس، كما تتفاوت في الغرض منها. وكان امتياز الشعر عندهم أن الغرض منه هو التخييل في قبالة التصديق. أي أن النتيجة المطلوب تحققها من القياس هي التخييل والتأثير في النفس. فإن الغرض من إدراج زيد تحت الأسد هو إثارة الإحساس بالمهابة تجاه زيد في المخاطب. ويمكن صوغ "زيد أسد" على هيئة قياس من الشكل الأول كما يلي:

زيد أسد

الأسد مهيب

إذن زيد مهيب (مهابة الأسد)

مع اعتبار أن "زيد أسد" إخبار كاذب لو لم يكن القياس شعرياً. أما في القياس الشعري فليس الغرض الحكم والتصديق بأن زيداً أسد؛ بل مجرد حضور الصورة. والغرض من حضور الصورة أن تنفعل عنها النفس بالانفعال المطلوب، وهو هنا استشعار المهابة – التي تستشعر تجاه الأسد – تجاه زيد. ونتيجة القياس – تصور مهابة زيد — تراد لا لذاتها كتصور، ولا للتصديق بها، بل لترتب أثر خارجي هو تحريك النفس وانفعالها. وهذا الاستشعار والتحريك والانفعال إن وقع فهو أمر غير تكلّفي بل يقع سجية. ولا شك أن الغرض من صناعة الشعر هو هذا، لا حصول التصديق. فإن الأشعار من حماسية وغزلية وهجائية ومدحية وغيرها ما لم يكن شأنها أن تنتهي إلى مثل هذا الاستشعار والانفعال، ثم ما يترتب عليه من تحريك للنفس، والبدن (الفعل)، أحياناً، فإنها لا تُعدّ في الأشعار، وإن كانت كلاماً منظوماً. وكلما اشتد التأثير التحريكي لها كلما زادت جودتها بما هي شعر. وعليه، فالأرجح أن اصطلاح التخييل المتداول لدى الفارابي ومن تلاه باعتباره الغرض من صناعة الشعر يراد به أيضاً مثل هذا، أو ما يكون موصلاً إليه. لاحظ أن الانفعال النفساني للمخاطَب هو من المترتبات على القول للمتكلم شعراً perlocution[45].

[45] وقد يُقلب القياس هكذا: المهيب هو الأسد؛ زيد مهيب؛ إذن زيد أسد.
هذا، ومن المستشرقين المعاصرين من أولى هذه المسألة – التي يبدو أنها متروكة في الأدبيات العربية المعاصرة – اهتماماً بالغاً. فللاطلاع على دراسة تفصيلية شاملة لآرائهم - وموافقة لما مرّ أعلاه - أنظر الفصل السابع من
Black, D., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Brill, 1990

1.8. ويبقى أن يُحقق تاريخياً في أن القول بالمجاز العقلي هل هو من المساهمات المستقلة للبلاغيين الإسلاميين، أم هو مما استفادوه ممن سبقهم من اليونان أو سواهم. وأيضاً، أن يحقق مفهومياً في أن القول بالمجاز العقلي هل هو غير القول بأن الشعر قياس تخييلي، أم هو هو، أم هما متغايران لكنهما متكاملان؟ إذ يحتمل أن القياس الشعري الذي يراد منه التخييل ومن ثم الانفعال النفساني هو الأساس الذي انطلق منه قدماء البلاغيين في تصويرهم للمجاز العقلي. فإن نوقش في استفادة هذه النظرية من صناعة الشعر المنطقية فلا أقل من القبول بتوافق النظريتين. فكأنها نظرية واحدة بُيِّنت تارة ببيان منطقي وأخرى ببيان بلاغي أدبي.

(4) الأصوليّون: التمييز بين الآثار الشرعية والآثار العقلية والعاديّة للاستصحاب

1. ذكر ابن الحاجب – في (ابن الحاجب المالكي، "مختصر المنتهى الأصولي"، ضمن: عضد الدين الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، 1983، ج2 ص 284 س19) – تحت عنوان الاستصحاب "الأكثر على صحته...وأكثر الحنفية على بطلانه [سواءً] كان نفياً أصلياً أو حكماً شرعياً".

فههنا تمييز معروف بين (1) **عدم الحكم**، كعدم الحكم بوجوب الزكاة على زيد الذي لم يحقق شرط وجوب الزكاة، وهو بلوغ ماله حدّ النصاب؛ وبين (2) **حكم موجود**، كالحكم على عمرو المتوضئ بأنه على طهارة يصح له معها الصلاة. وحيث كان كل من هذين قابلاً لأن يُسْتصحَب، فقد ترتب على ذلك انقسام الاستصحاب إلى قسمين بحسبهما، فكان استصحابٌ لأمر عدمي وآخر لأمر وجودي[46]. فبالنسبة لـ (1)، من شك في **حدوث** حكم بعد عدمه (كمن شك في بلوغ مال زيد حدّ النصاب، ومن ثم في حدوث الحكم على زيد بوجوب الزكاة) فإن شكه في الحدوث بعد العلم بالعدم يكون مورداً لاستصحاب العدم الأصلي[47]؛ وبالنسبة لـ (2)، من شك في **ارتفاع** حكم بعد تحققه (كمن شك في ارتفاع طهارة عمرو بعد خروج النجاسة منه من غير السبيلين) فإن شكه في ارتفاع الحكم الشرعي بعد العلم بتحققه ووجوده يكون مورداً لاستصحاب الحكم الشرعي (وإثبات بقائه).

---

46 ولنلاحظ أن الأمر الوجودي ههنا، بحسب المثال، هو حكم شرعي ثابت في زمان سابق؛ وأن الأمر العدمي هو عدم حكم شرعي، فهو عدم وجوب الزكاة، ووجوب الزكاة حكم شرعي.

47 وههنا تارة يستصحب عدم الحكم بوجوب الزكاة، كما ظاهر هذه العبارات المنقولة عن الأعلام، وأخرى يستصحب عدم بلوغ مال زيد حدّ النصاب ليترتب عليه انعدام الحكم بوجوب الزكاة. وعدم بلوغ المال قدراً معيناً هو أمر خارجي، ولو كان عدُّ مقدار بعينه نصاباً أمر اعتباري.

ففي مسألة الاستصحاب صحح الأكثرون أمثال كلاً من هذين الاستصحابين، وأبطلهما أكثر الحنفية. ثم عمد قسم ثالث إلى التوسط بين الفريقين فصحح استصحاب العدم الأصلي (عدم حدوث الحكم الشرعي) وأبطل استصحاب بقاء الحكم الشرعي.

2. وبيّن القاضي عضد الدين الإيجي في شرحه على المختصر أن "معنى استصحاب الحال أنه: الحكم الفلاني قد كان ولم يُظَنّ عدمُه، وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء. وقد اختُلِف في صحة الاستدلال به لإفادته ظن البقاء، وعدمها لعدم إفادته إياه[48]؛ فأكثر المحققين ... على صحته، وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي. ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً ... أو حكماً شرعياً ..." (شرح المختصر، ج2 ص 284 س 25). ومثل لهما بالمثالين المذكورين، كما أن ظاهر كلام ابن الحاجب هو التمثيل بهذين المثالين لهما أيضاً، غير أن التفتازاني رأى أن مثال الحكم بالطهارة على الخارج منه من غير السبيلين هو مسألة أخرى (سعدالدين التفتازاني، "حاشية على شرح العضد"، بهامش شرح العضد، هامش ص285 سس 2–6).

3. ثم التفتازاني علق على قول العضد "أكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي" بقوله: "كأنه يشير إلى أن خلاف الحنفية [إنما هو] في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي"، أي أن الحنفية، بنظر العضد، يوافقون على حجيّة استصحاب النفي الأصلي، لكنهم لا يوافقون على حجيّة استصحاب الحكم الشرعي. ثم أردفه بكلام يبدو غير متسق مع كل مما في المتن والشرح، ولو أنه ذكره في سياق بيان مضمونهما. فقال في بيان كون الاستصحاب حجة في النفي

---

48 أي من وجده يفيد ظن البقاء حكم بصحة الاستدلال به، ومن وجده لا يفيد ظن البقاء حكم بعدم صحة الاستدلال به. فأصل الخلاف بينهم هو في أن الاستصحاب هل يفيد الظن بالبقاء أم لا. والظن هو الاحتمال الراجح من بين الاحتمالين مع بقاء الاحتمال الثاني ولو ضعيفاً.

الأصلي دون الحكم الشرعي لدى الأحناف: "وهذا ما يقولون إنه [الاستصحاب] حجة في الرفع لا في الإثبات، حتى إن [ثبوت] حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورّثه"[49].

4. فأصل المسألة عند كل من ابن الحاجب والعضد أن ههنا موردان متباينان للاستصحاب، أحدهما مورد العدم الأصلي (حكم عدمي) والآخر مورد الحكم الشرعي (حكم وجودي)، وأن من الفقهاء من قبِل بحجية الاستصحاب في الأول ولم يقبله في الثاني. وأما التفتازاني، فبملاحظة مثاله نجد للاستصحاب مورداً واحداً فحسب — وهذا المورد بحسب مثاله، وهو حياة زيد، هو أمر وجودي – غاية الأمر أنه يترتب على ثبوته تارة أمر عدمي (**عدم حدوث** انتقال ماله عنه)، وأخرى أمر وجودي (**حدوث** انتقال مال غيره إليه)، وأن من الفقهاء من أجرى هذا الاستصحاب الواحد لكنه قبل بترتب أحد الأثرين دون الآخر[50]. فعندهما الوجودي والعدمي هما عين المستصحب، وعنده هما أثران للمستصحب[51].

1.4. على أية حال، فإن ما يتصل ببحثنا من هذا الأمر هو كل واحدة من هاتين التفرقتين في حجية الاستصحاب. فبالنسبة لمثال العلمين: فإن الاستصحاب سواءً كان مورده العدم الأصلي (عدم الحكم) الثابت قبلاً والمشكوك البقاء لاحقاً أم كان مورده حكم موجود، أي عُلِم وجوده، قبلاً والمشكوك البقاء لاحقاً، فهو واحد في كونه نوعاً من أنواع الاستدلال، ودرجة الظن الحاصلة من كل واحد منهما واحدة بحسب نوعه؛ وبالتالي فإن الأخذ بنفس الدرجة من الظن في صنف من الموارد – هو الصنف العدمي – ليكون حجة فيه، وعدم الأخذ به في الصنف

---

49 أنظر: نفسه، السطر الأخير من هامش ص 284 والأول من هامش ص 285.

50 وهذا يكافئ القول بأن أولئك الفقهاء قد قبلوا بحجية ذلك الاستصحاب الواحد لأجل ترتيب بعض آثاره ولم يقبلوا بحجيته لأجل ترتيب آثار أخرى له.

51 قارن: بدر الدين محمد الزركشي (794هـ)، **البحر المحيط**، تحرير عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف بالكويت، ط2، 1992، ج6 ص18؛ محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، 1997، ص262-263. وفي هذا الثاني نسبة التفصيل إلى فقهاء المالكية والأحناف.

الوجودي من الموارد – فلا يُعتد بحجيته فيه – يبدو غير مبرر عقلياً. لاحظ أن الاستصحاب لو كان يوجب علماً قطعيّاً لما أمكن ترتيب مثل هذا التفاوت في أصناف موارده.

وبالنسبة لمثال التفتازاني فالأمر أصرح. فإن استصحاباً واحداً بشخصه — هو استصحاب بقاء زيد — يُرتَّب عليه بعض آثاره (عدم انتقال ماله عنه) ولا يُرتّب عليه بعض آخر (انتقال مال مورثه إليه). وههنا التحكم[52] في نتيجة الاستصحاب وأثره أوضح من أن يخفى، فأيّما اعتبارات أُخذت في طبيعة الاستصحاب فإن نتيجتها هي إمّا الحكم ببقاء زيد وبالتالي التزام كافة الآثار المترتبة على بقائه، أو عدم الحكم ببقائه وبالتالي عدم ترتيب أي أثر من آثار بقائه. أمّا الحكم بثبوت بعض آثار بقاء زيد دون بعض فهو، على الظاهر، يتجاوز أية اعتبارات تتعلق بطبيعة الاستصحاب ودرجة الظن الحاصلة منه.

2.4. إذن، كائناً ما يكون التبرير الذي قدمه الأصوليون القائلون بهذا التمييز — بين استصحاب عدم حكمٍ واستصحاب حكم، أو بين ترتيب عدم أثر (ترتيب أثر عدمي) وعدم ترتيب أثر (وجودي) على استصحاب واحد بعينه — فإن مجرد الالتفات إلى نفس هذا التمييز يومئ، ولو من بعيد، إلى أن **الحجية** أيضاً تخضع للجعل والوضع والاعتبار. أيضاً، مهما يكن تفسيرُهم الصريح – المالكية والأحناف – لمذهبهم هذا في التفرقة، فإن مردّها – لدى من عرف الاعتبار وميّزه عن الواقع وعرف اعتبار اليقين وميّزه عن نفس اليقين[53] – إلى اعتبارية الحياة (أو اعتبارية اليقين بالحياة) للغائب واقتصار آثار ذلك الاعتبار على الإبقاء وقصوره – ذلك الاعتبار – بنظرهم عن الإحداث. على ذلك يكون لمفهوم الاعتبار وجوداً ارتكازياً مضمراً في أذهان أولئك القدماء.

---

[52] أو كما يعبّر اليوم: الانتقائية. ثم ليس مرادنا أن هذا التحكم غير مبرر بل نحن نريد الآن بيانه فقط. وتبريره فيما يلي.
[53] وعلى المناسب للسياق الفكري التاريخي الذي نحن بصدد استظهار حلقاته.

3.4. ويلوح ههنا فارق آخر بين مثال التفتازاني وسابقيه. فإنه حيثما كان مورد الاستصحاب (المستصحب) حكم شرعي، كما هو الحال في مثالهما، جاز أن يكون المبرر للتحكم والتمييز نفس ذلك الحكم الشرعي (الاعتباري) المستصحب، فلا يمس الظنَّ الاستصحابي بما هو أيُّ تحكم وتفكيك وتمييز، وبالتالي أي اعتبار وجعل. أما في مثل مثال التفتازاني حيث المستصحب أمر واحد، وهو فوق ذلك خارجي حقيقي، فإن الظاهر أنه لا يجوز أن يكون متعلّق التحكم والاعتبار والجعل إلا نفس الاستصحاب وما يفيدُه من ظن.

4.4. إضافة إلى التمييز بين الأمرين العدمي والوجودي، سواءً كانا هما المستصحبين أم كانا أثرين لمستصحب واحد، فإن في مثال التفتازاني فارق آخر عما تناوله ابن الحاجب والعضد. فهما قد تناولا حكمين شرعيين — أحدهما الحكم بالطهارة والآخر الحكم بعدم وجوب الزكاة (اللازم لعدم الحكم بوجوبها) — أما التفتازاني فقد استصحب واقعة خارجية هي كون زيد على قيد الحياة والحكم الشرعي يأتي مترتباً عليه. ولم يظهر في كلامهم — الأعلام الثلاثة - تنبيه إلى الفارق بين استصحاب الحكم واستصحاب الموضوع ناهيك عن مناقشة أثره في حجية الاستصحاب[54]. وهذا ما نجده صريحاً فيما يلي.

5. المرحلة التالية، هي التصريح بنفس هذه التفرقة، ونجدها لدى المحقق الخوانساري (ت 1098هـ)، الشهير في ميدان الفلسفة شهرته في ميدان الفقه، حيث يشير إلى

[54] لكن، ربما وجد شيء من ذلك في كلام غيرهم. فانظر ما نقله أبو زهرة في التقسيم الرباعي للاستصحاب والذي جعل فيه استصحاب حياة زيد استصحاباً للوصف (أبو زهرة، أصول الفقه، صص 261-263). لكن لم يظهر أن هذا الوصف هو بالضرورة وصف خارجي حقيقي، كحياة زيد ورطوبة الجسم، فلم يظهر عدم شموله للأوصاف الشرعية الاعتبارية، كزوجية زيد وطهارة بدنه. كما نقل الزركشي أن "الثبوت في زمان يفتقر إلى دليل، فكذلك [يفتقر إلى دليلِ الثبوتُ] في الزمان الثاني، لأنه يجوز فيه أن يكون [ثابتاً] وألا يكون. بخلاف الحسيات، لأن الله أجرى العادة فيها بذلك [ثبوتها في الزمان الأول يكفي لثبوتها في الزمان الثاني]، ولم تجر العادة به في الشرعيات، فلا تلحق [الشرعيات] بها [بالحسيات]" (ج6 ص17). وواضح عندنا أن صاحب هذا القول يصحح الاستصحاب في الحسيات، أي الموضوعات الخارجية، دون الشرعيات، وبالتالي الاعتباريات، على العكس تماماً من المسلك الذي يعبر عنه الخوانساري. وسبب هذا التعارض هو الاختلاف في أن الاستصحاب يتّبع اتباعاً للظن العقلي أو تعبداً للشارع الجاعل للأحكام؟ إضافة إلى امر آخر هو التفرقة بين الحكم الظاهري والواقعي، مما لا مجال للخوض فيه ههنا رغم وثاقة صلته، بل ترتبه، على بحث الاعتبار.

قول معروف في زمانه[55] "إن الأخبار [النصوص الشرعية الدالة على شرعية العمل بالاستصحاب] لا يظهر شمولها للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ... إذ ... الحكم في مثل هذه الأمور ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يكون منشأً لحكم شرعي. وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به"[56].

بناءً عليه، لا يصح استصحاب حياة زيد لأنها واقعة خارجية. بل يُستصحب نفس الحكم بعدم انتقال أمواله (اللازم لعدم الحكم بانتقال أمواله)، كما يستصحب الحكم بعدم انتقال أموال مورثه إليه (اللازم لعدم الحكم بانتقال مال مورثه إليه).

والتطور الذي نجده ههنا عما مرّ في المرحلة السابقة هو أن أولئك المتقدمين كانوا قد استشعروا خواص الجعل والاعتبار والمواضعة بنحو ارتكازي ضمني، ومن ثمّ أجازوا لأنفسهم التفكيك والتمييز بين مستصحب ومستصحب (ابن الحاجب والعضد)، أو بين أثر وأثر آخر لمستصحب واحد (التفتازاني) على نحو لم يكونوا ليجيزوه لأنفسهم في موارد اليقين والواقع حيث لا مجال للاعتبار. أما المتأخرون الذين عبّر المحقق الخوانساري عن رأيهم فقد ميّزوا بنحو صريح بيّن بين ذات ما هو من أفراد الاعتباري (ما عبر عنه بالحكم الشرعي) وما هو من أفراد الحقيقي (ما عبر عنه بالأمر الخارجي). وهذا يذكرنا بإمام الحرمين الشافعي الذي كان قد ميّز بين الحكم الشرعي[57] والأمر الحقيقي. ثم، هم، بناءً على هذا الفارق قرروا شمول حجيّة الاستصحاب لأحدهما دون الآخر. فإن مؤدى الاستصحاب ونتيجته هو حكم شرعي فلا تعلق للاستصحاب بنفس الأمر الخارجي.

---

[55] ولسنا نلتزم أن مثل هذه التفرقة وما يترتب عليها كان مبتدؤها في زمانه – القرن الحادي عشر.

[56] كما حكاه في الرسائل عن كتاب مشارق الشموس للخوانساري. أنظر الرسائل ج2 ص 592 س7.

[57] وقد أشرنا في موضعه أن الحكم الشرعي قسم من الاعتباري يتميز بأن مصدر الاعتبار فيه هو الشرع الحنيف.

ومن ههنا يتبدى أمر جديد – ولو ارتكازاً في تلك المرحلة المبكرة – هو أن الاستصحاب حجة شرعية وليس بحجة عقلية. وبعبارة أخرى حجيته اعتبارية لا حقيقية. أي أن الاعتبار يتسع ليضارع العقل ويحاكيه في أحكامه.

هذا، على أن الاستفادة التامة من هذا التمييز — سواءً في مجال الأصول أو في مجال النظر الكلي الفلسفي – لم نجدها إلا لدى أعلام مدرسة النجف الحديثة. وهذا التأخر لعله راجع إلى عدم استقرار أو اتضاح وجه الحجية في الاستصحاب وهل أنها ذاتية عقلية كلية أم هي شرعية تتقدر بمقدار ما عينه الشرع.

6. المرحلة الثالثة، هي التي يعبر عنها الشيخ الأنصاري. فلسنا نجد لدى من تقدم على الشيخ الأنصارى مثل بياناته الصريحة والتفصيلية والمتكاملة لهذه المسألة. كمثل قوله: "أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي، كما هو ظاهر أكثر القدماء، فـ... يثبت به كل موضوع [شرعياً كان أو عقلياً أو عادياً] ...وأما ... [إن قلنا به] من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية" (الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول** (المعروف بـ **الرسائل**)، تحقيق عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، ج2ص664 س13–16). وأيضاً — بإجمال - "معنى استصحاب الموضوع [هو] ترتيب آثاره الشرعية" (ج2 ص594 س7).

ففرّق بين أخذ الاستصحاب كاشفاً عن الواقع — ولو بالظن المقترن باحتمال الخطأ — وبين أخذه امتثالاً وتنفيذاً لأمر الشارع، وبعبارة أخرى بين أن تكون حجيته ذاتية (طبعية) وأن تكون مجعولة (وضعية) من قبل الشارع. ثم رتّب على الفارق وعلى كون حجية الاستصحاب مجعولة (وضعية) أن ما يمكن أن يترتب على الاستصحاب هو ما يكون أمر ثبوته بيد الشارع بما هو شارع. فإنه مقدار ما يثبت من مؤدى الاستصحاب هو ذلك المقدار الذي يكون وضعه ورفعه بيد الشارع الواضع لـ (حجية) الاستصحاب. أما ما لم يكن أمر وضعه ورفعه بيده —بما

هو شارع وإن كان بيده بما هو خالق – فلا يثبت، لا من نفس الاستصحاب، بعد ما تبين أن الاستصحاب لا يوجب علماً بالثبوت، خلافاً للاستدلالات اليقينية التي تثبته بنفسها؛ ولا هو يثبت بالاستصحاب مدعوماً بحجيته الشرعية، بعد ما كانت دائرة تلك الحجية محدودة بما كان بيد الشارع بما هو شارع وضعه ورفعه.

ويوضح ذلك قوله: "إن معنى عدم نقض اليقين...هو ترتيب آثار اليقين السابقة الثابتة للمتيقَن. ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يُعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء [المتيقَن]، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية.

فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد – وإيجابه ترتيبَ آثار [حياة زيد] – في زمان الشك هو حكمه **بحرمة** تزويج زوجته والتصرف في ماله[58]؛ لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب [أي موضوعاً للاستصحاب ومستصحباً] ... أفاد ذلك **جعلَ** آثارهما الشرعية، دون العقلية والعادية" (ج2 ص659 س2-8)؛ فلو كان المتيقن هو نموّ زيد وشككنا في أنه لا زال ينمو فإن مقتضى الاستصحاب هو ترتيب الآثار والتبعات الشرعية فقط لنموّه، أمّا الآثار العقلية والعادية (الحقيقية) فلا.

وأيضاً "إن تنزيلَ[59] الشارع المشكوكَ منزلة المتيقَّن – كسائر التنزيلات – إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق. فلا دلالة ...

---

[58] وهما حكمان شرعيان (اعتباريان)؛ خلافاً للنمو ونبات اللحية اللذين هما من العاديّات (من الحقائق الخارجية).

[59] ربما كان هناك فارق دقيق بين التنزيل والاعتبار. فإن التنزيل يلاحظ آثار المنزّل عليه فيعطيها للمنزَّل دون أن يجعل المنزَّل نفس المنزل عليه؛ أما الاعتبار فهو يوحِّد بين طرفيه لينتج عن ذلك إعطاء أحدهما خواص الآخر. وربما كان اكتشاف التنزيل وتمييزه أقدم من اكتشاف وتمييز الاعتبار. فقريب منه القول – القديم على ما نظن - أن كذا هو **في حكم** كيت، أي أن كذا يُعطى حكم كيت ولو لم يكن نفسه وذلك بملاحظة مناسبة ما بينهما.

[في التنزيل] على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، [وذلك] لعدم قابليتها للجعل" (ج2 ص659 س9-11).

1.6. أيضاً "إن المستصحب إن كان من ... [غير الأحكام الشرعية] فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية؛ ودون ملزومه... ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث. ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من **نفي الأصول المثبتة**...يريدون به أن الأصل [كالاستصحاب] لا يُثبِت أمراً في الخارج...بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً" (ج2 ص659 س19).

والفكرة هٰهنا أنه لنفرض أن الاستصحاب يثبت الأثر **ث**، فإن كان **ث** أثراً شرعياً ثبت **ث** وثبت بتبعه كل أثر شرعي كان يترتب عليه لو كان ثبوته بالعلم لا بالاستصحاب. وإذا كان **ث** أثراً عقلياً أو عادياً فحيث أبطلنا ترتيب الشارع إياه على الاستصحاب فلا يثبت بالاستصحاب، وبالتالي فلا يثبت ما كان لازماً له ولو كان هذا اللازم هو نفسه شرعياً. بعبارة أخرى: الاستصحاب يترتب عليه الآثار الشرعية المباشرة، والآثار الشرعية غير المباشرة اللاحقة للآثار الشرعية المباشرة. ولا تترتب عليه الآثار العقلية والعادية، سواءً المباشرة أو غير المباشرة، وهذه — غير المباشرة – سواءً بواسطة أمثالها أو بواسطة الشرعية. كذلك لا تثبت الآثار الشرعية غير المباشرة اللاحقة لآثار عقلية أو عادية.

والجدير بعناية الملاحظ لهذه الفقرات المقتبسات هو ما تعبّر عنه من عناية خاصة لدى أصحابها بوضع المحاسبات الفقهية موضعها الخاصّ ضمن النظام العقلي العام، وبوزن أدوات الاستنباط الفقهي بالميزان العقلي الكلي، ومن ثمّ إجراء الفرز الصريح بين ما هو عقلي صرف يحكم به العقل بما هو عقل وبين ما هو

شرعي (تعبدي) قد لا يلتزم به إلا المتشرع بذلك الشرع، مدفوعاً ومدعواً إليه بوجوب إطاعة الشرع[60].

7. **استطراد** قد لاحظنا تفاوت مثال التفتازاني عن مثال ابن الحاجب والعضد. ومن المناسب ذكر شيء من الأخذ والرد الذي وقع في توجيه كلامه وربطه بكلام من سبقه.

1.7. فقد فسّر الشيخ الأنصاري قوله بأن "معنى ذلك أنهم يعتبرون **ظن** "عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه"، [و] لا [يعتبرون **ظن**] "انتقال مال مورّثه إليه"، وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر" (ج2ص589س19)[61]. وقد أشار الآشتياني – تلميذ الشيخ الأنصاري – إلى ذلك بقوله "لا يخفى عليك أن ظاهر ما حكاه التفتازاني عن الحنفية لا دخل له بالمقام. لأن كلامنا [الذي يعبّر عنه تفسير الشيخ] في إثبات الأمر الوجودي [استحقاق الغائب إرث المورِّث] من جهة إجراء الاستصحاب في الأمر العدمي [عدم جواز تقسيم أمواله]، لا في جواز التفكيك فيما يترتب على المستصحب الوجودي [وهو كونه على قيد الحياة][62] — حسبما يفصح عنه ما حكي عن الحنفية" (ميرزا محمد حسن الآشتياني، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، منشورات المرعشي، 1403هـ (الأصل مطبوع سنة 1315هـ)، ج2 ص59س23). بيانه: إن الموضع الذي استشهد فيه الشيخ بكلام التفتازاني هو موضع استُصحب فيه أمر وجودي هو كون الغائب على قيد الحياة، ثم رُتب عليه أمر دون أمر آخر مع أن كلاهما مما يترتب على هذا المستصحب لو كان ثابتاً

---

[60] وربما جاز ههنا أن يُقسّم حال هذا المتبع المتعبد بأمر الشرع في شأن الاستصحاب وأمثاله بين (1) أن يعتقد بأن أمر الشرع كاشف عن أن الاستصحاب موصل في الحقيقة إلى الواقع فهو طريقة علمية عقلية لنيل الواقع ولو استصعب على العقل درك ذلك، وبين (2) أن يعتقد أنه وإن لم يكن موصولاً لكن العمل به أصلح ولو استصعب على العقل درك أصلحيته، وبين (3) ألا يعتقد شيئاً من ذلك بل يلتزم التزاماً تعبدياً محضاً.

[61] قد جعل المحقق هذه العبارة ضمن عبارة أكبر بين معقوفتين مشيراً إلى أنها ليست في جميع نسخ الكتاب. لكنها موجودة في النسخة الحجرية المكتوبة سنة 1326هـ والمعاد نشرها من قبل انتشارات مصطفوي في قم سنة 1367هـ ش. أنظر ص344 س18. إضافة إلى مناقشة هذه العبارة من قبل المعلقين على الكتاب. لكن أنظر الصفحة الأخيرة من تصدير المحقق الشيخ النوراني في الجلد الأول.

[62] والمترتب هو تارة عدم انتقال ماله إلى ورثته وأخرى عدم انتقال مال مورِّثه إليه.

حقيقة ويقيناً. فعدم قسمة تركته وتوريثه من مورثه كلاهما مما يترتب على حياته، لكن استصحاب حياته رُتب عليه الأول دون الثاني. هذا، أما الشيخ فكان نظره إلى أن من لا ينتقل ماله إلى ورثته يرث من مورثه، فعدم انتقال ماله عنه وانتقال مال مورثه إليه متلازمان، ومع ذلك فقد يستصحب عدم انتقال ماله إلى ورثته ولا يرتب عليه ما يقارنه من استيراثه من مورثه. لكن الصحيح لعله هو أن الشيخ بقوله "معنى ذلك" أراد "ولازم ذلك" أي "إن قولهم يستلزم كذا وكذا مما فيه كذا وكذا" لا أن الشيخ أراد أن يشرح المتن كأنه يدرِّسه، فما كان هو في هذا المقام.

2.7. على أن إيراد الشيخ الأنصاري على النظرية الأصلية — وهي التفرقة بين استصحاب الأمر العدمي واستصحاب الأمر الوجودي – هو نفسه يتوجه إلى ما أقحمه التفتازاني ضمن بيانه لعبارة العضد الإيجي، أي قول التفتازاني "وهذا ما يقولون أنه حجة في الرفع لا في الإثبات، حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورِّثه"[63]. وهذه هي العبارة التي علّق عليها الشيخ بالتعليق أعلاه والذي اعتبره تلميذه تفسيراً غيرَ دقيق. إذ نجده يعلّق على مثل هذه التفرقة – بين الأمرين العدمي والوجودي – بقوله "...إنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن...نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صحّ...لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد في غاية القلة

63 أنظر حاشية التفتازاني، السطر الأخير من هامش الصفحة 248. لاحظ أن طبعة محققة قد جعل فيها "فرع" محل "رفع". وما ارتكبه التفتازاني من هذا الإقحام مع محاولة الشيخ الأنصاري دمجها في بحث استصحاب الأمر العدمي والوجودي قد استهلك قدراً من نظر شارحي كلام الشيخ. فإلى ما ذكرناه من كلام الآشتياني نجد في (الشيخ موسى التبريزي، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، إنتشارات الكتبي النجفي، 1378هـ) نقلاً مفصلاً لما ورد من كلام العضد ثم كلام التفتازاني، ثم بيّن "أن تفريع التفتازاني في المسألة حياة المفقود على القول بالتفصيل المذكور [التفصيل بين استصحاب النفي الأصلي وبين استصحاب الحكم الشرعي] في غير محله" (ص470س32). إضافة إلى ما ورد في 441 وما بعدها.

إلى زمان متأخري المتأخرين، مع إن بعض هؤلاء وجدناهم...يثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب" (ج2 ص588 س15).

والتفرقة بين الأثر العدمي والأثر الوجودي لنفس المستصحب – كما فعله التفتازاني – أيضاً لا يستقيم إذا أُخذ الاستصحاب من باب الظن، ويمكن قبوله إذا أخذ من باب التعبد. لذلك هو كرر هذا الاعتراض بعد نقل كلام التفتازاني في استصحاب حياة المفقود، المذكور أعلاه. لاحظ أن كلاً من ابن الحاجب والعضد قد أرجع الاستصحاب إلى الظنّ، وعبارة العضد: "معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلاني قد كان ولم يُظن عدمه، وكل ما هو كذلك فهو **مظنون** البقاء" (ص284س27).

(5). مناشئ أخرى

1.5. المقابلة بين التكويني والتشريعي لدى المتكلين

1.1.5. ذكر رئيس الأشاعرة أبو الحسن الأشعري (ت 224هـ) أن "القائلون بالاعتزال والإمامة...منهم من يقول: إرادة الله سبحانه لتكوين الشيء هو الشيء، وإرادته لأفعال العباد هي أمره إيّاهم بالفعل، وهي [إرادته تعالى] غير فعلهم" (الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين،** تصحيح هلموت ريتر، ط 3، دار إحياء التراث العربي، د ت، ص42)؛ وأيضاً "أصحاب النظّام يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها، وإرادته للتكوين هي [نفس] التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها، والأمر بها غيرها" (190). أي أن قسماً من المعتزلة – أتباع النظّام[64] (ت231هـ) – ومن الإمامية قد ميّز بين نحوين من الإرادة، إحداها بمعنى إيجاد (وجود) المراد، والأخرى بمعنى التوجيه إليه — المراد – وطلبه ووضعه في عهدة المكلّفين. فالأولى يلحقها المراد (متعلّق الإرادة) بالضرورة، خلافاً للثانية التي تتبع امتثال وعدم امتثال العباد (المكلفين). فالأولى ينشأ عنها العالَم وما يقع فيه من حقائق ووقائع وحوادث، والثانية ينشأ عنها التشريع الاجتماعي والحقوقي الموجه إلى المكلّفين. فلا غرو ان استقر لاحقاً تسمية الأولى بـ **التكوينية**، والثانية بـ **التشريعية**[65].

2.1.5. ومن المناسب في بحث التقابل بين التكوين والتشريع ملاحظة تفسيرهم قولَه تعالى "ألا له الخلق والأمر" (الأعراف، 54). فقد فسره الشيخ الطوسي

[64] لكن الشهرستاني (ت548هـ) جعل صاحب هذا القول أبا الهذيل العلاف (ت235هـ)، وهو أستاذ النظّام. فذكر ضمن متفرداته: "وكان أمرُ **التكوين** عنده غير أمر **التكليف**" (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، صححه أحمد فهمي، بيروت: دار الكتب العلمية ج1 ص45).

[65] وقد يعثر الباحث لدى من تأخر عن هؤلاء على اصطلاحات موازية، مثل القدري الكوني (=التكويني) مقابل الديني (=التشريعي).

(ت460هـ) في تفسير **التبيان**: "إنما فصل الخلق من الأمر لأن فائدتهما مختلفة، لأن "له الخلق" يفيد له الاختراع؛ و"له الأمر" معناه له أن يأمر فيه [الخلق] بما أحب" وتبعه الشيخ أبي علي الفضل الطبرسي (ت القرن السادس) في **مجمع البيان**، وزاد "ويفعل بهم ما شاء". والبغوي (ت 510هـ) – وهو من غير الإمامية – قد حاذى كلام الطوسي فقال "له الخلق لأنه خلقهم، وله الأمر يأمر في خلقه بما يشاء".

1.2.1.5. ملاحظة: إن "الأمر" في تفسيرهما كما يحتمل أن يكونا أرادا به ما يقابل النهي، فيعطي معنى التشريع المقابل للتكوين، فكذلك يحتمل أن يكونا أرادا به حقّ التصرف والسلطة، و"حق التصرف" وإن كان في السياقات الاجتماعية دالاً أيضاً على التشريع المقابل للتكوين لكنه في هذا السياق قد لا يفهم منه أكثر من أن كل ما يجرى في الخلق فهو تصرف منه تعالى وأنه وحده المؤثّر تكويناً. وهذا ما ذهب إليه القاضي البيضاوي (685هـ). وقد سبق إلى ذلك الطبري (ت310هـ) فقال "ألا لله الخلق كله، والأمر الذي لا يخالف ولا يرد أمره دون ما سواه" وهذا بعيد عن التفرقة المرادة. كما ذهب بعضهم إلى أن الأمر هو كلامه تعالى وأن جعْلَه مقابلاً للخلق دليل على أنه قديم غير مخلوق (تفاسير: أبي حاتم الرازي (ت327هـ)؛ أبي جعفر النحاس (ت338هـ)؛ أبو الليث السمرقندي (ت383هـ)) وقد نُسبوا هذا القول إلى سفيان بن عيينه من التابعين. ومعلوم بأن الأمر المقابل للنهي هو صنف من أصناف كلامه تعالى، فإن كان مرادهم كذلك فهو في السياق المطلوب.

هذا، وقد قال ابن سينا في إلهيات الشفاء: "الأصل الأول فيما يسنّه [النبي هو] تعريفِه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً...وأن من حقه أن يطاع أمره، فإنه يجب أن يكون **الأمر** لمن له **الخلق**" (**إلهيات الشفاء**، الفصل الثاني من المقالة العاشرة، ص 442 س9). وهذا التعبير المقتبس من القرآن الكريم يُظهر أن الشيخ الرئيس إنما يفسّر "الأمر" بما يوافق التشريع.

على أية حال، مهما يكن الأمر في تفسير هذه الآية من حيث التقابل بين التكويني والتشريعي، وفي وجود تفاسير لغيرها من الآيات سواءً عند هؤلاء أو أولئك، فإن ما حكاه الأشعري كافٍ في الحكم بوجود هذه التفرقة، أقلّه في القرن الهجري الثاني.

2.2.1.5. وإنما المهم تتبعه، بعد ذلك، هو ما جرى – إن كان جرى – من تعميم للتقابل بين التكويني والتشريعي ليشمل ما عدا الإرادة الإلهية (من المثل الهداية الإلهية التكوينية والتشريعية، مما عُرف لاحقاً)، ويهمنا على الخصوص استكشاف إن كان منهم من فرّق – كما فعل المتأخرون – بين **الجعلين** التكويني والتشريعي. هذا، إضافة إلى تعميم آخر يشمل التكوين والتشريع من كل فاعل عاقل، فبه يُتصّور الاعتبار الشامل للتشريع المدني، بل وحتى ما تتواضع عليه المجموعات الإجرامية لتشكيل بنيتها والحفاظ عليها، فيتضح معنى الاعتبار (الوضع) بهذا المعنى الكلي المتعارف اليوم والمقابل للحقيقة (الطبع)، مما يعادل اصطلاح الحقائق الصلبة والحقائق المؤسساتية (باصطلاح سيرل). والبحث في هذا كله يستدعي مجالاً لأوسع.

2.5. التمييز بين الحكم التكليفي والوضعي لدى الفقهاء

الحكم الذي لوحظ مقابلاً للخلق والتكوين قُسِّم إلى **تكليفي** يحدِّد بالنسبة لكل فعل ممكن من أفعال المكلفين واحداً من الأحكام الخمسة (الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة)، **ووضعي** مثل أن الوضوء **شرط** للصلاة، والقهقهة **مبطلة** لها، وأن كذا **نجس**، وكذا **طاهر**، إضافة إلى مثل الحكم بـ **ملكية** زيد لكذا **وغصبية** عمرو لكذا.

والتكليفيات تأتي عادة بصيغة الأمر، وليس فيها شديد تنبيه إلى الاعتبار والوضع، أما الوضعيات فلا شك أنها تلفت إلى معنى شرطية الوضوء للصلاة

حينما يلاحَظ، مثلاً، أن غير المتوضِئ يستطيع أن يؤدي أفعال الصلاة المشروطة به في حين أن المشروط لا يتحقق بدون تحقق شرطه؛ وإلى معنى ملكية زيد لكذا حينما يعجز عن استيفائه والتصرف فيه مقابل عمرو غير المالك المتمكن من ذلك.

والأخيران من بين المناشئ المذكورة في غاية الأهمية، وعلى الخصوص أولهما. وهو يستدعي بحثاً في تطبيقات هذه القسمة؛ وأيضاً في انتشار القبول بها بين المذاهب الكلامية المتعارضة. وما أوردناه بشأنهما قليل جداً.

3.5. هذا وقد لا يعدم السالك سبيل الاستقصاء في البحث أن يجد مناشئ أخرى. كمثل تفرقتهم بين المركب الحقيقي – كتركب الجسم، عندهم، من الصورة الجسمية والهيولى – **والمركب الاعتباري** – كتركب صفّ الجيش من أفراده. ونظيره اصطلاح بعض الفقهاء على مثل الصلاة المركبة من أفعال متعددة بأنها **ماهية مجعولة**؛ وكملاحظتهم أن كل واحد من التكليفيات: **واجب ومباح وحرام**، هو **اعتبار** لواحد من الواقعيات: **ضروري وممكن وممتنع**، بنفس الترتيب؛ وكتمييز العرفاء بين **الطريقة** وما تشتمل عليه من تكاليف عملية (سلوكية) ظاهرة وبين **الحقيقة** وهي الباطن الحقيقي للأعمال[66].

[66] وقد سبق الفارابي – ولعله تبعاً لأرسطو – إلى التفرقة بين بيان المعاني الدينية بواسطة التعابير ذات الطبيعة الخطابية والشعرية ذات الدلالات المجازية المناسبة للعوام وبين بيانها بواسطة اللغة البرهانية المعبرة عن حقائقها تعبيراً مباشراً.

الرســالة الخامسة

....

في
الإظهار والتعامل:
الأبعاد الاجتماعية للإنشاءات

....

(1) الإظهاريات: من الطبع إلى الوضع

(2) الطلبيّات: طبعاً ووضعاً

(3) الإيقاعيات: وبنية الاجتماع

(4) الخبريات: هل هي من الإنشاءات

الرسالة الخامسة

في الإظهار والتعامل: الأبعاد الاجتماعية للإنشاءات

(1) الإظهاريات: من الطبع إلى الوضع

1. ما يدركه الإنسان – مشاهدةً وغيرها – وما يتعاطاه منه الملائم ومنه المنافر ومنه المتوقع وغير المتوقع. ولكلٍ درجة ومرتبة من التأثير في النفس بالأثر الملائم للطبع أو المنافر، وبالتالي المرغوب للنفس أوغيره. فوقوع ذلك الأثر في النفس وانفعال النفس عنه أمرٌ طبعي (ولا يقدح في الطبعية أن يتفاوت، أحياناً، أثر المؤثر الواحد كمّاً وحتى كيفاً بين مدرِك وآخر، بل وبالنسبة للمدرك الواحد في ظرف وآخر). وقد يكون لهذا الأثر الطبعي بدوره آثار لاحقة له تتمثل في انفعالات لبعض أعضاء الجسد خصوصاً الوجه، ولعل أظهرها الضحك والبكاء. وظاهر أن للفم وعضلاته صلة خاصة بمثل هذه الانفعالات، وكذلك للحنجرة ونبرتها خصوصية من حيث تأثرها بالانفعالات النفسانية. وهذه الآثار حاصلة حتماً بحصول موجباتها، سواء كان في البين طرف آخر يكون هو المخاطَب والمتعامَل معه أم لا. أي أن هاتيك الانفعالات ليست في أصلها بـ **خطابات** ولا **معاملات**.

إذن، صِرفُ حصول **الانفعال** في النفس وتحقق الحالة النفسانية المعنوية ليس بتعامل، ولا **ظهور** آثاره على الجسم بتعامل. بل لا يتحقق التعامل إلا بقصد إيصال هذا الانفعال وتلك الحالة إلى الطرف الآخر، أي **إعلامه** (أو إحاطته علماً) **ومخاطبته** به.

على أية حال، كما أن إعلام الطرف، أي المخاطب[1]، بأي أمر خارج، كشروق الشمس وهطول المطر، يمكن أن يتم بنحوين: (1) حكاية هذا الأمر له (إخبار المخاطب بذلك الأمر)، و(2) عرضه عليه مباشرة (إظهار[2] ذلك الأمر للمخاطب)؛ فكذلك إعلامه بما يعتوره من انفعال أو اعتقاد أو رغبة، وبالجملة أية حالة نفسية غير ظاهرة، يجوز أن يكون بحكايتها له – والجملة الحاكية هي الجملة الخبرية كـ "أشعر بالسعادة" – كما يجوز أن يكون بإظهارها وإبرازها عياناً، لكن لا بذواتها وهي معنويات غير محسوسة، بل بإظهار الآثار المحسوسة الدالة عليها والكاشفة عنها على وجهه وغير وجهه.

ثم قد تكون تلك الآثار الواقعة بحسب الطبع ضعيفة لا تكفي للدلالة فلربما قواها بشيء من التكلّف. ولربما تجاوز فاصطنعها اصطناعاً من عدم؛ ولو زاد في تجاوزه فلربما أظهر بالاصطناع ما هو أثر لشعور هو على الضد مما يشعر به حقاً، حتى ليُعدّ أنه قد بلغ من النفاق منتهاه.

وهذا الإظهار الطبعي غير الإرادي في حقيقته ربما جُعل بإزائه إظهار إرادي منشؤه المواضعة والاعتبار. وذلك بأن توضع إما (1) حركات وإشارات جسدية ومادية جسمية، كالعصا والنار والأضواء الملونة (فتكون ممارسة إعلام ومخاطبة الطرف الآخر بها أفعالاً اعتبارية مُواضَعيّة غير لفظية[3])، وإما (2) ألفاظ وصيغ بحيث يكون "النطق بها" بمثابة "ظهور الأثر" لهذا الانفعال أو ذاك، فيعامل من

---

[1] لاحظ امتياز الدراسات العربية القديمة في التعبير عن الطرف المقابل أو المتلقي في المعاملة الكلامية بـ **المخاطب**. أما الدراسات الغربية فقد اعتادت التعبير عنه بـ السامع hearer ، وقلما وجدنا في مؤلفاتهم القديمة استعمالاً لاصطلاح addressee الذي هو المعادل للتعبير العربي. نعم طرأ مؤخراً تعديل لدى بعضهم فاتخذوا هذا الاصطلاح الثاني ليكون هو الأساس.

[2] بما يشمل لفت انتباهه وتوجيه حواسه.

[3] ومع ذلك فجوهر أحكام الأفعال الكلامية ينطبق عليها. مثل أنها كلها ذات قوة متضمنة إما في **الفعل** (كرفع اليد) وإما في **الحدث** (كإضاءة الإشارة الحمراء). ومآل مثل هذا الحدث إلى فعل فاعل إرادي، ولو بوسائط غير إرادية كالمكائن والحواسيب. وفي مباحث الدلالات من جملة مباحث الألفاظ من كتب المنطق القديمة كلام كثير فيها. ونحن بتركيزنا على الأفعال الكلامية نشمل هذه الأفعال الأعتبارية غير الكلامية بالحكم. بل عندنا أن تعبير "فعل كلامي" يجوز أن يشار به إليها في أغلب الاستعمالات. وللتعرف على هذه الدلالات أنظر (عادل فاخوري، **علم الدلالة عند العرب**، دار الطليعة، بيروت)

نطق بها معاملة من ظهر عليه ذاك الأثر الطبعي، أي **يُعتبر** من نطق بها أنه قد ظهر عليه ذاك الأثر الطبعي. فكأنّ النطق بها أثرٌ، تماماً كما أن تبدّل اللون وتقلص العضلات هي آثار. وكما لا يعد الأثر الطبعي حكاية عن هذه الحالات والانفعالات ووصفاً لها، بل يعد أمراً معلولاً لها جارياً في سياقها، كذلك لا تعد هذه الصيغ والألفاظ الوضعية حاكيةً عن تلك الحالات والانفعالات النفسانية. فهذه الألفاظ والصيغ هي بمثابة وقائع لا حكايات عن وقائع، وهذا كما أن تبدل اللون وتقلص العضلات هي وقائعُ بحدّ ذاتها. وكما أنها – تبدل اللون وتقلص العضلات – تدل على الحال والانفعال النفساني المتعلق بها بطريق الدلالة والكشف لا بطريق الحكاية والوصف فكذلك هذه الألفاظ والصيغ لا تحكي وتصف الحالات والانفعالات النفسانية المتعلقة بها، لكنها تكشف عنها وتدل عليها وتؤدي وتوصل إليها. وبذلك تتباين هذه الصيغ والألفاظ عن الصيغ والجمل الخبرية، فالصيغ الخبرية قد أُعدت لتصف وتحكي الوقائع، ومن جملتها الحالات والانفعالات النفسانية، دون أن يُلحظ لهذه الصيغ بحدود ذواتها وجودٌ وتحقق. إذن، الصيغ الإنشائية وظيفتها الإعلام كالخبرية، لكن الخبرية تُعلِم بالحكاية وهذه الإنشائية تُعلِم بالعَرْض والإراءة الاعتبارية. مثلاً، المتبرم من طلبات الطرف قد يخبره "أنا متبرم من طلباتك"، وقد ينشئ "ما أكثر طلباتك". ففي الأولى يحكى حالة التبرم في نفسه، وليس للجملة محل وراء ذلك، أما الثانية فهي بمثابة واقعة في العالم تكشف وتدل على وجود حالة التبرم في نفس المتكلم نظير ما يظهر على الوجه من تقلصات وملامح ليست هي حالة التبرم النفسانية لكنها الكاشف عنها والدال عليها. ولا يخفى أن الإظهارات الإنشائية أشد وقعاً من الحكايات الإخبارية.

وليلاحظ أيضاً أن القدماء ميّزوا بين الأمر والاستفهام بأن الأمر يأتي على نسق واحد مهما كان المأمور به، أي ولو كان هذا المأمور به هو الإعلام (الاستفهام)، في حين أن الاستفهام يأتي بنسق خاص متعلق بطلب الإعلام. ونظير هذا التمييز يتحقق بوجه أوضح ههنا. فإن صيغة الإخبار عن الحالة النفسانية هي بعينها صيغة الإخبار عن الواقعة الخارجية، أما الإنشاء فما كشف منه عن حال التمني له صيغة تخصه وتمتاز عما كشف منه عن حال الطلب، وهما عن غيرهما.

على أية حال، فإنه على هذا المثال يُصطنع بإزاء ما هو طبعي من الدوال والكواشف الطبعية معادِلٌ وضعي اعتباري. فكانت هناك صيغ للتعجب والاستنكار والتمني وأمثالها، وبوجه عام لما هو انفعال عن مرغوب أو غير مرغوب.

2. النداء

ولعل مبدأ تعاملات الإنسان — بل كل ذي خطاب – هو التنبيه أو النداء. فإنه هو، أو حاصله الذي هو التنبّه والالتفات، المقدمةُ لكل ما سواه من التعاملات[4]. والنداء أيضاً هو من مبادئ الانتقال من الطبعي إلى الوضعي. فما يوضع من لفظ ليكون أداة للنداء في لغة بعينها يشتمل على الأحرف القابلة للمدّ والإعلاء. وهذا واضح في العربية على الأقل[5]. أي أن النداء برزخ بين الطبع والوضع، فإن المدّ والإعلاء أفعال طبعية لا وضعية، وكذلك قابلية هذا الحرف أو ذاك للمدّ والإعلاء هي خواص طبعية لا وضعية. ويمتاز النداء أيضاً بأنه متوسط بين الإظهاريات (وعبرّ بعضهم عنها بالتنبيهيات) والطلبيات. لذلك وقع الخلاف في تعيين موقعه

[4] وقد لفت الفارابي إلى ذلك، فانظر (أبي نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1986، ص135).

[5] انظر (ابن باجة، **تعليقات كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي**، ابن باجة، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص39) حيث يقرر "وقولنا "يا زيد" ينبغي أن تعلم أن لفظة "يا" ليست المنبهة بل الصوت هو المنبه. فأما يا فهي كالآلة للصوت". فتأمل هذا المقال بما له وما عليه. خصوصاً من جهة ما يعنينا من موقع النداء بين الطبعي والوضعي. كذلك أنظر ص40.

بين الأفعال الكلامية. ووجه توسطه، أنه **من جهة** – خلافاً لمثل التمني – فيه انتظار استجابة من قبل المنادَى تتمثل بالالتفات والتوجه؛ في حين أن المخاطب بالتمني ليس ينتظر منه مثل ذلك إلا بنحو غير مباشر وغير ذاتي لطبيعة التمني، بل يكون بحسب موارد خاصة منه مصحوبة بقرائن خاصة. و**من جهة أخرى**، فإن الاستجابة المنتظرة هي في الحقيقة مترتبة على الصوت الداعي للالتفات غريزياً (طبعياً) لا على إثر مضمون النداء. وهذا خلافاً لمثل طلب القيام والمجيء فإن امتثال المخاطب لا يتحقق إلا على إثر استيعابه لمضمون الطلب (متعلقه). أيضاً، يبدو النداء بملاحظة طبعيّته خالياً من تضمّن أية قوة، وأن "تنبيه المنادى" ليس قوة متضمنة في القول بالنسبة للنداء؛ بل هو قريب من أن يكون من المترتبات على القول.

1.2. مسألة: هل يمكن أن يستجيب المنادى للنداء **امتثالاً** لطلب المنادي؟ ويلازمه: هل يمكن أن يُخلِف، أو يعصي، المنادى طلب المنادي؟ إذا كان المراد من الاستجابة الالتفات الذهني (الطبعي) سواءً ظهر على سلوكه أم لم يظهر فإنه يحصل قبل تصور طلب المنادي، وبالتالي قبل الاستجابة له؛ فلا يمكن أن يكون أثراً لطلب المنادي، كما أنه — إذا سمع الصوت — فالالتفات قهري، فلا يمكن عصيان المنادي. نعم إذا كان المراد إظهار الالتفات سلوكياً فهذا أمر آخر.

3. الشتم

وهو قريب من النداء، بل يكاد يكون نوعاً من النداء، فإنه يصحب عادة بأدوات النداء: "يا كذا". وفيما وراء إظهار الاحتقار أو البغض ليس يبدو الشتم أنه يشتمل على قوة خاصة؛ نعم قد يكون التأثير في نفسية المخاطب وفي موقعه الاجتماعي هو المترتب على القول لفعل الشتم، والداعي إليه. لاحظ أنه في حالة التأثير في الموقع الاجتماعي يجوز أن يقال إن المخاطب في الحقيقة ليس هو

الشخص المشتوم بل الأشخاص الحاضرين، خصوصاً في غيبة المشتوم. والأقرب أن يدرج في التنبيهيات.

ومضمون الشتيمة — العيب الجسدي أو الأخلاقي أو السلوكي أو غيرها بالنسبة إليه أو إلى متعلقيه — قد يكون واقعاً كما قد يكون كذباً وزوراً وبهتاناً. وما يلحق الشاتم من نقيصة بإقدامه على الشتم يتضاعف في الشتم البهتاني. مع ذلك فقد تغلب حالات انحطاط يعدّ فيها هذا الشتم البهتاني أشفى للصدور، وقد يبرر بأنه من وسائل الحرب النفسية.

أيضاً، قد يورد الشتم، ومنه البهتاني، في صيغة الخبر، ثم، مع طول أمد تداوله وتوالي متداوليه – يُغفل عن القوة الكلامية الشتميّة لهذه الصيغة الخبرية، فتُعامَل خبراً حاكياً عن حقيقة وواقعة خارجية.

4. مسألة: قد يُتشكك في وجود قوة متضمنة في القول لا في النداء فحسب، بل في كل فعل كلامي. بأن يقال إنما لدينا (1) محتوىً (مضمون) قضوي، ولدينا (2) داعٍ وهدف وغرض وغاية نريدها من القول (مترتبٌ على القول)[6]. وقد **يُعترض** بأن ذلك الهدف والغرض قد يترتب وقد لا يترتب، وقد يترتّب متأخراً عن القول، وعلى يد غير قائل القول، فهو إذاً لا يكون واقعاً ضمن قول القائل؟ إذن ما يقع ضمن قول القائل هو أمر آخر، هو القوة المتضمنة في القول. وقد **يُرد** بأن كل هذا في محله، لكن المراد إن تصوّر حصول المترتب والرغبة في إيجاده هي الداعي إلى إصدار القول. وهذا كما بالنسبة إلى كل علة غائية، إذ يتقدم تصورها والرغبة في تحقيقها على فعل الفاعل الإرادي، فما جعلتموه متضمناً في القول هو إما تصوّر للغرض والغاية فيكون سابقاً على القول، أو هو ذلك الغرض واقعاً متحققاً فيكون لاحقاً للقول، إذن لا يبقى بعد ذلك إلا محتوى القول وحده.

---

[6] أو المسبَّب عن القول.

على أية حال، يجدر التمييز بين مراتب المطلوبات بحيث إن أدناها يكون مطلوباً من المتكلم، وهو إظهار ما في نفسه من طلب أو استفهام أو عزم على الالتزام (بما تقتضيه المعاملة المالية أو غيرها)؛ ويكون ما وراءه مطلوباً من المخاطَب. فقد يكون ذلك هو الفارق بين القوة المتضمنة في القول وبين المترتب على القول. وهو مغاير لتصوير أوستن. وهو متناسب مع تعابير الأصوليين عن مثل ذلك بـ **الداعي والداعي المرتّب على الداعي** ناظراً إلى ذلك. وحسم المسألة على أية حال يتطلب الرجوع إلى مباحث فلسفة الفعل والنظر في أحكام الفعل الكلامي على ضوئها[7].

5. الإظهاريات والاجتماع

وقد يُسأل عن الداعي لتحويل هذه الأمور الشخصية - أي الحالات والانفعالات، والتي هي، خلافاً لمثل الأمر والنهي، لا ضرورة لأن يكون لها مخاطَب - إلى أمور وضعية مُظهَرة ومخاطَب بها. وبالدقة، إلى جعل دوال ومُظهرات وضعية عليها.

فلعل ذلك يوجه بما يلي. **الأول**، أن لمثل هذه الأمور آثاراً اجتماعية، كترتب مزيد تآلف بين الأفراد: "هنيئاً لك النجاح" و"عسى التوفيق أن يحالفك"، وأيضاً فرز الحلفاء عن الأعداء "عليكم بهم" و"نُصرتم"، أو"خاب سعيكم". ولا يخفى أن أمثال هذه الاستباحات للعنف اللفظي هي مقدمات لاستباحات العنف البدني.

الثاني، إن لدى الإنسان رغبة لبيان ما في ذاته من هذه الإحساسات والتطلعات، فكأنها تمثل حقيقته وتبرز خصوصيته. فبها يمتاز عن الأشياء والمكائن،

---

[7] من أجود المصادر وأوضحها بياناً لما يتعلّق بمسألة الداعي في فلسفة الفعل كتاب (الفخر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987). ولمناقشةٍ في وجود القوة المتضمنة في القول أنظر:

Cohen, L. J., “Do Illocutionary Forces Exist? ”reprinted in Rosenberg, J. and c. Travis eds.*Readings in the Philosophy of Language*. Prentice Hall, 1971

مهما تركبت وتطورت في محاكاتها وظائف الإنسان، فلا يبقى هو مثلها بحيث يتم تحديده والإحاطة بتمام كنهه بمجرد توصيف الفعل الذي يقع عليه من خارج والفعل الذي يقع منه على الخارج، بل له جوهر وراء تلكم الظواهر السلوكية هو كنهه الذي لا يحاط به إلا بمقدار ما يعمد هو إلى إبرازه[8].

وههنا أمر **ثالث**، ربما تفرع عن الأول، وهو إن حصول كيان للاجتماع – بحيث يكون بمثابة شخص مفرد واحد جامع – يستلزم تحقق مشاعر مشتركة تجاه جملة من الوقائع التاريخية من طرف، وما هو بمثابة آمال وتطلعات مستقبلية بعينها من طرف آخر، وما هو توجسات وتنفرات بعينها من طرف ثالث. وحيث إنه لا معنى لوجود مثل هذه الأمور الطبعية للشخص الاعتباري الذي هو الاجتماع إلا وجودها وجوداً طبعياً لدى عدد كافٍ من أفراد الاجتماع الذين هم عناصره ومكوناته، بحيث يصح أن يقال إن ههنا إجماعاً على هذا التطلع أو على هذا التنفر مثلاً، لزم لأجل تحقق ذلك أن يكون بين أولئك الأفراد تفاهم وتنسيق موصل إلى تحقيق القدر اللازم من التطابق. وحيث خفيت أمثال هذه النفسانيات، فلم يكن للاطلاع المباشر عليها سبيل، لزم استصناع ما يُظهِرها ويفصح عنها ويبرزها ويعبر عنها. وبملاحظة ما مر من كون الإنشاء أبلغ أثراً من الإخبار عن النفسانيات تظهر أهمية أن تكون تلك المستصنعات هي الإنشاءات المناسبة.

وأيضاً، يستعمل هذا الأسلوب في تقويم توجهات الآخرين من غير المتوجهين وتوجيههم إلى الجهة المطلوبة، وفي شحذ ما عندهم من توجه مرغوب وتقويته. وذلك بإبراز هذه الإحساسات المشحوذة والقوية لدى الشخص الموجِّه ليُتَّخذ

8 وكأن المحدثين الغربيين قد عنوا هذه الخصوصية فقدّسوها ونزلوها منزلة الإله في منظومة قيمهم المعروفة بالـ humanism.

قدوة ومثلاً يحتذى ويكون عامل حثّ وتوجيه، وذلك من باب حاكوني وتشبهوا بي وخذوا مني الاتجاه ودرجة الشدة.

وقد يجتمع لذلك الحائز على شأنية التوجيه حيازة صفة رسمية، فيكون الحس المبرَز عندئذٍ معبراً عن "سياسة" و"توجه" رسمي ملزم لا أدبياً وعاطفياً فقط بل وقانونياً أيضاً. فمن أمثلة ذلك حالات التغيير الدراماتيكي من موقف إلى موقف أو من معسكر إلى معسكر، حيث يمثِّل **إظهار** قوي من صاحب الصفة الرسمية الإشارة على ذلك، فتتبدل من بعدها الإحساسات، أو على الأقل الإبرازات والإظهارات لتلك الإحساسات لدى الجمهور.

6. تنبيه: في التفرقة بين الاعتقاد القلبي الحسي الباطني[9] من جهة والالتزام الظاهري. فإن بعض أفراد الاجتماع قد لا تتعلق قلوبهم بما تعلقت به قلوب العامة من أفراده، فيكون لهم موقف نقدي وسلبي، كما هو ديدن من يعرفون بالمثقفين أو النخبة أو من يضادّهم أو يغايرهم من ذوي الالتزامات الأيديولوجية. فقد يغضّ الاجتماع أو الجهات ذات العلاقة الطرف عنهم وعن اختلافهم في إحساساتهم وتوجهاتهم بشرط عدم إبراز هذه الإحساسات والتوجهات أصلاً، بعبارة أخرى: بشرط عدم تطوير هذه المواقف النفسانية إلى مواقف اجتماعية[10]. فلربما مُنِع عن بيان توجهه ولو على نحو الإخبار: "لا أعتقد بكذا" و"أتشكك في كذا" و"لا أتفاعل مع كذا" و"لا توجد أدلة مقنعة على كذا"؛ وقد يسمح بمثل هذه الإبرازات الخبرية إذا اقتصرت على نطاق محدود من حيث عدد المخاطبين ونوعيتهم (مستواهم الفكري)، كندوة خاصة في قسم العلوم الاجتماعية. وقد يُتساهل بأكثر

---

[9] ونميز بوضوح بين هذا الاعتقاد القلبي من جهة وبين الاعتقاد العقلي، فالأول عندنا هو ما يعرف بالإيمان وقد يتعلق بالأمور المعيارية أو ما يؤول إليها، أما الثاني فهو العلمي الصرف الذي لا يتعلق بالأمور المعيارية من حيث هي كذلك، والأمر مع ذلك يحتاج إلى تأمل كثير.

[10] لاحظ أن عدم انسجام الموقف الاجتماعي مع الموقف النفساني، أو عدم توافق الإبرازات والإظهارات مع الحالة النفسانية يمكن أن تعدّ تعريفاً أفعال-كلامياً لمفهوم **التقية**.

من ذلك بأن يسمح بالإبراز التوجيهي من مثل: "كيف تعتقدون بهذا؟" و"دعوا هذه الأفكار" و"ما أقبح هذا".

والمرتبتان المذكورتان من إبراز الاعتراض — أي الخبرية والتوجيهية – تقبلان الشدة والضعف بأساليب من مثل التكرار وتوسيع دائرة المخاطبين وإبرازها مكتوبة بالخط العريض وإغفال الردود عليها وغير ذلك. فما كان من المرتبة الأولى مصحوباً بهذه الأساليب قد يتجاوز تأثيره تأثير ما كان من المرتبة الثانية منزوعاً عنه هذه الأساليب. وقد يقوى التأثير حتى إنه لا يكاد يُتصور حد فاصل بين هاتين المرتبتين من التحريض من جهة والانخراط في الفعل التنفيذي من جهة أخرى.

فإذا راجعت ما ذكرناه فيما يتعلق بالفعل المرتب على القول وغاياته وما قد يترتب عليه من آثار[11] وجدت أن التفرقة بين القول والفعل، أو الانتقاد اللفظي والاعتراض العملي، بشكل مطلق غير موجّه. فربما كان السماح ببعض الأفعال أقل خطراً بكثير من السماح ببعض الأقوال. والالتفات إلى هذا الأمر يفتح الباب إلى دراسة ما صار يعرف بـ **القوة الناعمة** وما يتبعها من ناعمات الفعل والتأثير والانقلاب والحرب.

لاحظ أن **القوة المعنوية** المتداولة والمعروفة من قبل ليست هي نفس هذه القوة الناعمة. فتلك تتعلق بالحالة النفسية للداخل في حرب أو خصومة أو صراع أو منافسة (منازلة) وتتمثل في قوة إرادته للفوز وقابليته للصمود والاستبسال بما يحقق حسن استعمال ما يمتلك من أدوات مادية يستعملها في منازلته تلك، وهي غالباً ما تُستمَد من الاعتقاد بكونها محقاً ومستحقاً للفوز؛ فهي ليست أداةً بعينها من أدوات القتال والمنازلة، بل هي في طول أية أداة لأية منازلة. أما القوة الناعمة فهي نفسها جملة أدوات من أدوات المنازلة والقتال. وهي تارة تكون في صورة حرب

[11] كما مر في الرسالة الأولى.

نفسية يراد بها ضرب القوة المعنوية المذكورة؛ وأخرى، على العكس، تكون في صورة الإيهام بأن لا قتال ولا منازلة بل سلام وتحالف ضد عدو مشترك. ولعل أصل هذه القوة الناعمة الموجهة ضد الإنسان هو متراكم خبراته في التعامل مع أنواع الحيوان وقدرته على توجيهها لتحقيق مقاصده بالترويض لا بالإكراه والقسر.

7. العبادة: النفسية (الطبعية الاعتقادية) والاجتماعية (الاعتبارية الالتزامية)

الاحترام فالتعظيم فالتقديس، كغيرها من الانفعالات والإحساسات القلبية الباطنية، هي مما يترتب عليه آثار عصبية وعضلية تظهر في أوضاع جملة الجسم وفي أوضاع أعضائه. وقد لا تكون هذه الآثار انفعالات صرفة بل قد تكون بدرجةٍ ما أفعالاً إرادية قصدية، كخفض الرأس أو الركوع والسجود، كما قد تكون بالحركة المكانية كالطواف، فهذه مع إراديَّتِها نعُدّها آثاراً طبعية بملاحظة أن صاحبها يجد نفسه منساقاً إليها، وهو وإن كان إليه أن يتمنّع ويتأبى لكننا نجد أن الحالات تتفاوت في التناسب بين شدة الانسياق الواقع من جهة وبين إمكانية التمنّع ودوافعه. فإن واقعية الانسياق قد تكون من الشدة بحيث يذهل المنساق عن نفسه فكيف بخطور خاطر التمنع.[12]

فهذه الطبعيات قد تُنظَم وتُصاغ وتُصقل، ثم يُتعارف ويُتواضع على اعتمادها في إظهار التعبد لدى هذه الملة أو تلك. ولا يخفى أن تلك الطبعيات المصقولة قد تكون صرف أقوال وألفاظ مناسبة، كما ربما كانت أفعالاً من جنس ما ذُكر، وكما أنها قد تتركب من الأفعال والأقوال كليهما.

1.7. ملاحظة: هذه الأقوال والأذكار هي أفعال كلامية ليس متعلقها محتويات قضوية أو وقائع، بل متعلقها شخصُ وذاتُ المحترم أو المعظّم أو المقدس أو المعبود. وإن شئت: فهو المحبوب، المجازي منه (بمراتبه) وصولاً إلى الحقّ المطلق.

---

[12] فمن ذلك ما في القرآن الكريم "فأكبرنه وقطعن أيديهن"

وعندنا أن الأمر في كل ذلك يرجع إلى تذوق الكمال وتقييمه من جهة، ومن جهة أخرى، تتلوها، أن هناك نحو من الاندفاع الفطري نحو الاجتماع، فمن أُدرك أنه أكمل طُلب الاجتماع به مشايعةً والتحاقاً وتعلقاً، ومن أُدرك أنه أنقص استُجمِع واجتُذِب استتباعاً واستلحاقاً وتعليقاً. ولعل هذا الاندفاع الفطري نحو الاجتماع، أو ما كان منه في المرتبة العليا، هو الذي ينتهي لدى العرفاء بالاتحاد.

يظهر من كل ذلك أن ما عُدَّ فعلاً كلامياً خالياً من المحتوى القضوي ومن المتعلَّق إنما هو في الحقيقة ما كان معبِّراً عن الحس والشعور دون تعبيره عن المسبِّب لذلك الشعور. وبالنسبة لمستوى الألفاظ فإن العبادة باللفظ، بل وبالفعل البدني، هي إنشاء ليس إلا. سيان في ذلك القولان: "ما أعظمك" ذا الصيغة الإنشائية، و"أنت العظيم" ذا الصيغة الخبرية.

وقد يُشكل في سلامة استعمال الصيغة الخبرية في التعظيم ومراتبه بعد ما تقرر من كونه إنشاءً لا إخباراً. وجوابه أنه كما قد تستعمل الصيغة الخبرية في الإنشاء – إما مجازاً أو نقلاً – في مثل العقود، فكذلك قد تستعمل في مثل مراتب التخضَّع والتعظيم. لكننا بمثل ما ذكرنا من أبلغية وأوقعية الإنشاء المتعلق بالنفسانيات من الإخبار عنها، نرى أن الإنشاء بالصيغة الإنشائية هو أوقع وأبلغ منه بالصيغة الخبرية مجازاً كان أو نقلاً، فتأمل.

(2) الطلبيات: طبعاً ووضعاً

1. لدى تحقق الاجتماع والتواصل بين الأفراد يتحقق نوع من الجذب والانجذاب بين الأكمل والأنقص، ويتبع ذلك تحقق القيادة والانقياد، وهو قد يكون بمجرد محاكاة ومتابعة المنقاد للقائد (الاقتداء)، وقد يكون باستصحاب القائد للمنقاد في فعله وتركه (الهداية)، وقد يكون بتصريف القائد للمنقاد إلى هذا الفعل أو ذاك الترك بأن يكون تصريفه كأنه يتصرف بأعضاء بدنه لا بأعضاء بدن غيره، أي كأنه يفعل فعلاً إرادياً بيد غيره تماماً كما يفعل الفعل الإرادي بيده هو. وإذا كانت القيادة لمجموعة فإن المجموعة المنقادة تكون بمثابة جسد ورأسه القائد. وكل ذلك يكون بحسب الطبع، لذلك تجده واقعاً في اجتماع الأطفال كما في اجتماعات الحيوان والبدائيين من البشر. ونعتقد أن المرحلة الطبعية المتوسطة بين الإرادة الحقيقية وتحريك يده، مثلاً، والإرادة الاعتبارية وتحريك يد المأمور هي مثل تحريك المفتاح والعصا في يده.[13] وهذا نعبّر عنه بالأمر القيادي-الانقيادي[14]. ونزعم أن ما كان الانقياد فيه ناشئاً عن محض استعظام القائد في نفس المنقاد فإن الفعل المأمور به لا يشترط فيه ملاحظة أية مصلحة تعود على المنقاد، اللهم إلا ارتكازاً. وهذه الخصوصية المميزة لهذا القسم من الأمر، فإن المنقاد المستعظِم لا يرى نفسه إلا ذائباً ومندكّاً في القائد المستعظَم، فلا يكاد يجد لنفسه إرادة في عرض إرادته.

بإزاء هذا الأمر القيادي الذي لا يلحظ فيه مصلحة مباشرة للمنقاد من الفعل المأمور به قد يكون الأمر بالفعل بملاحظة أثر مترتب على إنجازه عائد على الفاعل (المأمور). ومثاله المشهور أمر الطبيبِ المريضَ بتناول الدواء، فإن إقدام المريض على

[13] بملاحظة ذلك نجدهم يقولون لزعيمهم "نحن عصاك التي لا تعصاك"، فكما أن إرادتك تحرك العصا وهي ليست جزءاً من جسدك، فنحن نتحرك بإرادتك كذلك.

[14] وقد يمثّل لذلك بالمثال القرآني: الآية الحاكية لقول موسى (ع) "...لا أملك إلا نفسي وأخي" المبينة لانقياد هارون له.

الامتثال إنما هو بملاحظة أثره العائد عليه هو، بحيث لو لاه لما كان امتثال. لذلك يوجه مثل هذا الأمر بصيغة شرطية: خذ الدواء تُشفَ.

وقد اشتهر في أصول الفقه الاصطلاح على مثل هذا القسم من الأمر بـ **الأمر الإرشادي**، مقابل الاصطلاح على ما قبله بـ **الأمر المولوي**.

وربما جاز تمييز قسم ثالث من تحريك الغير إلى فعل بعينه. وذلك نظير تنبيه الطرف إلى موضوع مرغوب إلى استعماله أو التصرف فيه. كتقريب فاكهة لذيذة، أو إظهار زينة أو ما إلى ذلك. وهذا كما يكون بالفعل كذلك يكون بالقول. والمحرك إلى الاستجابة ومن ثم الإقدام على الفعل إنما هو خيرٌ عائدٌ على الفاعل. لكنه يفترق عن الإرشادي في أن الفعل ههنا بذاته مرغوب، لا أن له أثراً وراءه يكون هو المرغوب دونه. وربما صح أن يقال أن المحرك ههنا هو الالتذاذ وهناك هو المصلحة والتدبير. وهذا القسم وإن كان ربما أغفله الأصوليون فهو مما ورد ذكره في القرآن الكريم صريحاً كما في قصة خروج آدم من الجنة. وربما كانت عامة أوامر إبليس هي من هذا القسم فحسب. وفن الدعاية التجارية، إضافة إلى شيء كثير من الدعاية السياسية، مبنيٌ على هذا القسم (وشيء كثير منه هو إرشاديّ مزوّر). وهو مما يناسب تسميته بـ **الأمر الإغرائي** أو **التحريضي**؛ وإن كان قد يعبَّر عنه بالوسوسة والغواية والاستدراج. وربما كانت صيغ التحضيض مثل "هلا ..." هي صيغ للطلب الإغرائي، فإن التحضيض من أسماء (أو أقسام) هذا النوع من الطلب. كذلك يقال في العَرْض مثل "لو تنزل عندنا فتصب خيراً".

هذا، وربما اعترِض بأنه لو كان الإغراء طلباً لفعل مرغوب بذاته فما فائدته، ولم قبِل الاشتداد والإلحاح؟ وجوابه أنه منبِّه ومبرز لموضوع ذلك الفعل، أي ما يقع الفعل عليه من مادة، كالفاكهة في المثال[15]. أيضاً، قد تكون وظيفة الإغراء تحييد

[15] بعبارة فلسفية: جعل المرغوب بالقوة مرغوباً بالفعل.

الصوارف والموانع، الأخلاقية مثلاً، الحاجزة عن الإقدام على الارتكاب. فإن هذه الصوارف والموانع لا تفعل فعلها ما لم تكن حاضرة لدى النفس، وتقوية التركيز على المرغوب، بالإغراء، يوجب الهيمنة على النفس وغياب كل ما عدا ذلك المرغوب، فلا يبقى أي مانع عن الإقدام. ومثاله قصة آدم وحواء، وامرأة العزيز مع يوسف. ومن ذلك، إظهار ضعيف المرغوبية بمظهر شديدها.

وربما اعترض، بملاحظة أن الإرشادي والإغرائي يعود النفع فيهما على الفاعل، بأنه ما الداعي إلى إقدام المرشد إلى الإرشاد والمغري إلى الإغراء. وجوابه، (1) بالنسبة للإرشادي، ربما كان الداعي لذلك الشفقة والنصيحة، كما يتوجه من الأب لابنه والأخ لأخيه أو الصديق لصديقه. كما قد يكون لقاء أثرٍ زائدٍ يكون عائداً إليه – ينضم وضعاً لا طبعاً – كأجر الطبيب المحترف. و(2) بالنسبة للإغرائي قد يكون للاجتذاب أثرٌ مرغوبٌ عائد على المجتذِب أيضاً، فيكون الأثر عائداً على كلا الطرفين؛ كما أنه قد يكون لقاء أثرٍ زائدٍ لمصلحة المغري، كثمن البضاعة التي يغري البائع المشتري بها، وأحياناً يكون هذا الأثر الزائد مما ليس يعطيه من وقع عليه الإغراء عند تمام عقله، كما كان الحال في الإرشادي، بل إنما يعطي ما يعطيه بنحو من الاستلاب (حينما يكون المبيع ممنوعاً أو محرماً).

وقد يقع التزوير بالغش في النصيحة، كما قد يقع بالإغراء تجاه ما هو مضر ولو كان ملذاً. والضرر قد يكون بالافتعال كإدخال السم في الطعام اللذيذ، وقد يكون بملاحظة الخصوصيات كإغرائه بطعام دسم لا يتناسب وصحته بقصد الإضرار به.

هذا وقد يقوَّى كلٌ من هذه الثلاثة – المولوي والإرشادي والإغرائي – بضم آثار زائدة على آثاره الذاتية، ويكون ذلك بنحو المكافأة والثواب. وعندئذٍ، قد تصير هي الدافع (الداعي) الحقيقي لإقدام بعض الفاعلين تارة، كما قد تكون

مقوية لدافعٍ أصلي ضعيف عند بعض، فيتحقق بضميمة الدافعين والداعيين الضعيفين ما يكفي لإقدامه على الفعل تارة أخرى. كذلك قد توضع عقوبة على عدم الامتثال، خصوصاً في القيادي الاعتباري.

إلى هذه الثلاثة هناك قسم آخر من الأوامر مما يعرف لدى الأصوليين بـ **الأمر الامتحاني**، بأن يكون إصدار الأمر بالفعل لا بقصد أن يتحقق ذلك الفعل وأثره، بل يكفي أن يظهر استجابته أو مقدمات استجابته. وهذا يكاد يكون مقتصراً على الأمر القيادي. ثم الامتحان قد لا يكون في أصل انقياده بل في قدرته على تنفيذ الفعل، كمن يتقدم لوظيفة فتختبر قدرته على الوفاء بالمطلوب.

2. وجميع ما مرّ – خلا الامتحاني – هو في الأصل طبعي صريح. وواضح أن الأمر القيادي الذي عرضناه هو طبعي، وواضح أنه في غاية الندرة. لكنه لا يخفى أن هذا الأمر القيادي الطبعي قد استنسخ منه نظير اعتباريٌّ، عليه تدور رحى الإدارة في عموم الاجتماعات والمؤسسات وما إليها. هذا، وقد يمتزج الطبعي والوضعي، فيقال إن القائد الفلاني لديه كاريزما، فيكون امتثال أوامره بتأثير طبعي، كما قد يقال أن يتمتع بالشرعية، وبالتالي يلزم أن ينقاد له أفراد الاجتماع بملاحظة شرعيته، فيكون من الوضعي الاعتباري. ونظير ذلك يكون داخل الأسرة، والفريق الرياضي وغير ذلك. أما الإرشادي والإغرائي فإنه من الصعب تصور الاعتباري منه.

3. **تطبيق** انتظام مجموع الأفراد من العقلاء ذوي الإرادة في هيئة اجتماعية متكاملة بحيث تتظافر وتتناسق أفعال عناصرها وصولاً إلى نتيجة واحدة عامة يحتاج إلى توفيق إرادةٍ إرادة من إرادات الأفراد على **قرار** معين. وهذا لا يتحقق عفواً، بل بالعمد. وهو بدوره يتطلب توافقاً بينهم. والتوافق لا يكون بمراجعة ومشاورة كل فرد لكل فرد حين يكبر العدد وحين يضيق مجال اتخاذ القرار إلا عن وقت محدود.

فطبيعة كثرة العدد وتفاوت القدرات والمعلومات المتوفرة والصفات النفسانية توجب **قصوراً** ونقصاً في المجموع بما هو مجموع. وسدّاً لهذا القصور يُرسم فردٌ أو مجموعة محدودة من الأفراد لموقع **الولي** الذي يتولى الأمر الذي قصُر عنه المجموع بما هو مجموع. ثم لا مشاحة بعد ذلك في طريقة تعيّن أو تعيين من يحتل هذا الموقع، كما لا مشاحة في تسميته رئيساً أو أميراً أو مستشاراً أو سكرتيراً أو غير ذلك[16]. (لاحظ أن قصد الجميع هو تحقيق **الأمثل** للمجموع بما هو مجموع، لكن قصد هذا العنوان الكلي لا يغني عن قصد العنوان الجزئي الذي يرجى به تحقق الأمثل، أي تعيين مصداق ما هو الأمثل، فهل يكون الأمثل هو اعلان الحرب أم المهادنة؛ هذا بالإضافة إلى تعيين دور كل فرد في تحقيقه.) على أية حال، يتبين أن وظيفة الرئيس[17] (مهما كانت تسميته) هو تشخيص الأمثل للمجموع بما هو مجموع[18]. وجدير ألا يُغفل أن المجموع الذي تُلحظ مصلحته بالنسبة للأمم، خصوصاً العريقة والكبيرة، ليس هو مجرد جملة الأفراد المعاصرين لعملية التشخيص واتخاذ القرار الأمثل، بل قد يلاحظ عند التشخيص مجدُ الأمة وسمعتها وما هو اللائق بتراث الغابرين من أسلافها واللائق المرجو للآتيين من أنسالها.

والاحتيال ههنا أيضاً وارد. فقد يحتال شاغل الموقع فُيشخِّص ما هو مصلحة لغير المجموع بما هو مجموع، مقابل ذلك، قد يحتال بعض أفراد المجموع بالادعاء (كاذباً) أن تشخيصه لم تُراع فيه تلك المصلحة.

والرائج هو أن يلاحِظ محتل الموقع موجبات بقائه واستمراره، وعندئذٍ فكلما قلّ تأثير غير من يمثلهم في بقائه زادت ملاحظته لمصلحة من يمثلهم، وكلما كان

[16] زعم جون سيرل أن هناك قصداً مجموعياً (جمعياً) collective intention لكل مجموعة لها هدف مشترك، كأفراد الدولة وفريق الكرة وغير ذلك. وسيأتي الكلام فيه في الرسالة التالية.

[17] بملاحظة أن نسبة الولي إلى المجموع هي كنسبة الرأس إلى الجسد تعارف تسميته بـ **الرئيس** ومعادلاتها في عموم اللغات.

[18] وههنا تفصيل، هل التشخيص يعود إليه ابتداءً، أم أنه ابتداءً عائد إلى العموم والمؤسسات الممثلة للعموم ما دام إجماع أو حدّ أدنى من التوافق، فإذا وقع التنازع عاد الأمر والحسم إليه.

المؤثر الخارجي أقوى كلما قلت ملاحظته لمصلحتهم لصالح مصلحة ذلك المؤثر الخارجي، خصوصاً لو كان من حوله متربصون ينتظرون ضعفه من مواجهة الخارجي.

تنبيه: موقع الرأس، لا الشخص الشاغل له، هو أكمل من المجموع بما هو مجموع من حيث التوجيه والإدارة. لا إن شخص الشاغل هو بالضرورة أكمل من أشخاص كل فرد فرد من مكونات المجموع. وفي هذا حلّ لجملة من المغالطات.

4. تشابك الطبع والوضع يلاحظ أيضاً أن الانقياد إلى الأمر الحكومي فيه جهتان: جهة انقياد الموقع للموقع (كانقياد الوزير للرئيس)، وجهة انقياد الشخص للشخص (كانقياد زيد الوزير لعمرو الرئيس) فكلما وقعت الغفلة عن التعامل بحسب الموقع (التعامل الرسمي) واتجه التركيز إلى الشخصي كلما زاد مجال التصادم بين الطبع والوضع، كأن يلاحظ من هو في الموقع الأدنى علو شأنه الشخصي أو العائلي على شأن رئيسه فيأنف عن الانقياد.

1.4. تطبيق الهادي والمقتدى والمتبوع والولي من حيث هو كذلك يكتسب احتراماً وتوقيراً وتعظيماً وغير ذلك مما يلخصه وصف **الشرف**. وحيث كان الاعتبار والوضع غير متلازم مع الطبع فإنّ من تاقت نفسه إلى ذلك "الشرف" لم يألُ أن يُصرّ على حيازة الموقع الوضعي لمقام الهداية والولاية والقيادة ويتلبس مظاهرها. فيذهل – في ضنك الحرص – عن تحصيل الشرائط الطبعية لحيازة هذه المقامات ويتسابق إلى حيازة المعادِلات الاعتبارية الوضعية لتلك الشرائط. فيجتهد هذا التائق في استحصال المظاهر الاعتبارية لهذه الحقائق الطبعية. سيان في ذلك المجال السياسي أو العلمي أو الديني[19] أو غيرها.

[19] والأمثلة لكل واحد من المجالات الثلاثة وغيرها في غاية الوضوح.

(3) الإيقاعيات: وبنية الاجتماع

1. الأمر والنهي مع امتثالهما يقتضيان ترتيباً لحظياً مؤقتاً بين الطرفين: الآمر (العالي) والمأمور (الداني). فبتحقق هذا الترتيب الطبعي يجوز الأمر (والنهي) من العالي إلى الداني. وبمقدار امتداد هذا الترتيب واستقراره زماناً يمتدّ ويستقر ذلك (الحق الطبعي) للآمر بالأمر. ولا يخفى أنه يجوز أن يتزامن عُلوَّان ودنوَّان بين شخصين في نفس الامتداد الزماني على نحو التبادل، على أن يكون ذلك من جهتين مختلفتين. وربما مُثِّل لذلك بمن كانت زوجته هي رئيسه في العمل[20].

من ناحية أخرى يجد الإنسان من نفسه القدرة على أن يحكم في لحظة بعينها على أفعاله في أزمنة أخرى. فيلتزم في تلك اللحظة بأن يمتنع عن الفعل كذا أبداً، كما يفعل من يرغب في ترك التدخين منذ اليوم. وبهذه القدرة على الالتزام بالاستمرار بفعل أو ترك تنتظم جملة من العلاقات بين الأفراد في الاجتماع، ويُطمأن إلى عدم تجاوز الأفراد حدودهم التي لو لا التزاماتهم لأمكنهم الإمعان في تجاوزها. وهذا الالتزام كما قد يتعلق فيما بين المرء ونفسه، أو بينه وربّه –كمن يعاهد ربه ألا يرتكب الفعل كذا أو أن يداوم على الفعل كذا إما التزاماً مطلقاً أو بشرط تحقق رغبة يرجوها – يتعلق كذلك فيما بين أفراد الاجتماع وبعضهم. وبشكل عام يقوم بناء الاجتماع على مثل هذا الالتزام وما يساوقه من احترام مستمر لحق الاختصاص وما يتصل به.

بيان ذلك، أن الحياة الاجتماعية المدنية، قبالة حياة الغاب، مرغوبة من جهة منافعها والتي أدناها الراحة وأمن جانب الغير والعافية مقابل الترقب والتحفز المتواصلين. فإن الإنسان كما قد يندفع في الاستعلاء والبطش كذلك قد يركن إلى

---

20 على ما كان وزال.

الصحبة والصداقة بصورها، وإلى الراحة والدعة أحياناً. وحيث يخفَى أمر الطرف المقابل من حيث نيته البطش أو الموادعة أو المصاحبة فقد لا يسهل الاختيار بين البطش به وموادعته أو مصاحبته، فـ **الالتزام** المتبادل بالموادعة ضروري لتحصيل مثل هذا الاطمئنان. بل البطش أيضاً حيث لم يكن دائماً مأمون العواقب فقد يرغب المتكافئان بالموادعة أخذاً بما هو أحوط بدلاً من المغامرة المحتملة للهزيمة والخسارة كاحتمالها للنصر والربح.

فبملاحظة أمثال ذلك تمس الحاجة إلى التزام تام لحظي يكون الملتزَم به فيه ممتداً أو دائماً، فلا ينقطع إلا بقطع معلن صريح يتساوى فيه الطرفان من حيث عدم مأمونية الطرف الآخر. ثم حيث كان شمول الأمن لجميع الأفراد من جميع الأفراد ضرورياً لا يستغنى عنه بترك كلٍ لخياره، أو ترك كل اثنين لخيارهما الموادعة أو التباطش، اهتمت المجموعة بجملتها بحفظ هذا الالتزام لدى كل فرد تجاه كل فرد من أفرادها بحماية (وقاية) الكل من شر الكل أولاً، ثم بترتيب العقوبة على العادي الناكث ثانياً. كذلك افترضت أن مجرد وجود الفرد في دائرة الاجتماع هو التزام منه بهذه الموادعة العامة.

ويظهر من ذلك أن لديمومة ثبات الاجتماع معادلةٌ هي قدرة الملتزمين بحفظ الموادعة على ردع غير الملتزمين بها. وتحقيقاً للردع يكون تنفيذ العقوبات على من يمارس الإخلال بارتكابه الفعل المخلّ، وأحياناً على من يقترب من الفعل المخلّ بقدر معين. فانحفاظ الاجتماع من التفكك والانحلال مرهون بالتزامين، الأول، فردي من كل أحد بعدم الاعتداء والبطش، والثاني، الالتزام العام بردع أو معاقبة من يخالف الالتزام الأول، تجاه إي عضو كان من أعضاء الاجتماع. وهذا الالتزام الثاني تتولاه عادة جهة يوكل إليها الاختصاص به ولا يُترك لأي أحد. لأن هذا الالتزام يقتضي صلاحيات وحقوقاً للموكَل إليه تميزه عن غيره ليتمكن من الحماية

والمعاقبة. فما لم تزدد الصلاحيات ويتحقق الاستعلاء فإن أمر الحماية والمعاقبة يصعب. ولا معنى لزيادة الصلاحيات إذا كانت شاملة لجميع الأفراد، فلا تكون إذن إلا لفئة. ومع ذلك فقد يترتب على هذه الامتيازات أن يجترئ المخصوص بها فيبطش بزعم أداء وظيفته من ردع أو معاقبة. بشكل عام، كل ما يصطنعه الاعتبار ليُلتزم به في تحقيق غرض معين فهو يقبل الإخلال بالالتزام، وبالتالي تحقيق نقيض الغرض.

2. **إيقاعات إدارية (ديوانية)** ثم إن البناء الاجتماعي يقبل تزايد تركيبه وتعقيده بإيجاد مواقع ومراتب يعهد إليها إدارة هذا الجانب أو ذاك فبعضها يُدير ولا يُدار وبعضها يدير ويدار وهكذا فيما يشبه توزيع الوظائف بين أعضاء جسم الحيوان. فهذا البناء الإداري يتطلب تأليفاً بحيث يتحول بواسطته هذا الفرد المساوي لزملائه إلى آمر ومدير لهم في شئون بعينها. ثم يتطلب الأمر بعد ذلك تعديلات من تعيين وعزل وتنصيب وترفيع وتحويل وما إليها، فلزم أن تكون هناك أفعال اعتبارية أو كلامية تعبّر عن **التزام** ذي الصلاحية بهذا التعيين والعزل و.... ويتبع التزام ذي الصلاحية التزامات من قبل أفراد الاجتماع خصوصاً ذوي العلاقة المباشرة. كما أن قبول من وقع عليه التعيين بالمسئولية هو التزام بأداء ما تتطلبه منه تلك المسئولية. ولعل الأساس لهذه الأفعال الكلامية واحد بعينه هو **البيعة** (إظهار الالتزام)، سواءً بني النظام على التنصيب الوراثي أو الانتخابي أو كان بالغلبة، فإنه لا استقرار إلا بالالتزام (**الاعتراف**). وعليه، فمعنى أن "الحاكم فقد شرعيته"[21] هو أن ما يُصدِره من أمثال ما ذكرناه من أوامر وإلزامات إدارية ليس يلحقها القدر اللازم من الالتزام من قِبل الأفراد بحساب أوزانهم وأعدادهم.

---

[21] والصيغة الخبرية ههنا كما قد يراد بها التوصيف والتقرير والبيان، فهي كذلك قد يراد بها التحقير أو التحريض.

3. **إيقاعات شخصية** ثم تأتي التعاملات غير المرتبطة بجهاز إدارة الاجتماع، بل بمنافع الأفراد بأشخاصهم، كالمعاملات المالية من بيع وشراء وما إليها والاجتماعية من زواج وما إليه. وهذه بدورها تتطلب أفعالاً كلامية أو اعتبارية تُظهِر، كما في البيع، التزام المالك البائع بأن يقطع علاقته بمبيعه لصالح المشتري مقابل الثمن، كما يلتزم المشترى بمثل ذلك بالنسبة إلى ماله الذي يجعله ثمناً، ومن ثم يلتزم أفراد الاجتماع بترتيب تبعات هذين الالتزامين. ونظير ذلك يتحقق في شأن الزوجية والتزاماتها من الطرفين أولاً، ثم من أفراد الاجتماع تبعاً. ويسبق تلك التعاملات – التي هي إنشاءات لالتزامات – إنشاءات أخرى هي التفاوض و**المساومة** التي بها يحصل التوافق على ما يتبادل الطرفان الالتزام به قبل إجراء إنشاء الالتزام وإمضائه، وهذا بدوره جنس خاص من الأفعال الكلامية. وهو قد يلابسه غيره من أجناس الأفعال الكلامية المشتملة على شيء من التهديد والإغراء واستثارة الشيمة وما إليها مما يعرفه أهل السوق والمعاملة. بهذه المناسبة، نجدهم يعبّرون عمّن يُكثر من أمثال هذه الأفعال الكلامية بأنه **سوقي**.

ولهذا الجنس من الأفعال الكلامية مباحثه. **فمن جهةٍ**، هناك مجال دراسة فاعلية هذا الفعل الكلامي أو ذاك، أو هذه الحزمة من الأفعال الكلامية أو تلك، بالنسبة إلى مطلب معين من شخص معين في ظروف معينة. ولعل ما نجده من كتب غربية تتعلق بفن التفاوض والمساومة هي بمثابة الخطوات الاستقرائية والتجربية لبناء علم صوري دقيق في هذا المجال. **ومن جهة أخرى**، هناك الميدان الأخلاقي والذوقي، الذي يحكم بأن هذه الدرجة من المساومة أو هذه الكيفية هي لائقة أم لا، وأين الحد الفاصل بين المفاوض الحازم والمفاوض السمج.

4. الالتزام: مادة حفظ البنية الاجتماعية

ثم إن هذا الالتزام – والذي هو مادة حفظ البناء الاجتماعي – أمر إرادي يتأثر بما يعتور المرء من أفكار ورغبات ربما استجدت عليه وقوّت فيه الإعراض أو التمرد على ذلك الالتزام (وذلك إما في مستوى الكبرى كمن يتبنّى نظرية لا تحترم حق الملكية الفردية، أو في مستوى الصغرى كمن يضعف أمام رغبةٍ فيما يعلم أنه ليس يحق له). وعليه، لزم تدعيم الالتزامات بعمومها تارة بأمور تتعلق بالأشخاص ذوي العلاقة وأخرى بأمور تتعلق بنفس الوصف المعتبَر.

فأما المتعلقة بذوي العلاقة فهي تأتي متراتبة كما يلي: (1) عدم احترام المخلِّ أو من يظهر منه ضعف في المحافظة على التزاماته، وقد يسري عدم الاحترام إلى بيئته والمسئولين عن تربيته. ومن ههنا منشأ الاهتمام بالأخلاق والتربية الأخلاقية[22] وحسن السمعة، وفوق ذلك (2) إعمال العقوبة المادية مالية أو جسدية بما قد يعادل قوة الدافع للإخلال بالالتزام، فيكون إما تفكيره فيه رادعاً له وإما إعماله عليه رادعاً لغيره. ومن ههنا إجمالاً تنشأ المؤسسات العقابية ضمن الأنظمة الحقوقية.

فعلى المستوى الأخلاقي والسلوكي يترتب المناسب من الأفعال الكلامية كالذم والتوبيخ على القبيح والتنفير منه، والمدح على الحسن والإغراء صوبه؛ وعلى الأمور الحقوقية ترتب أفعال كلامية مثل إنشاءات القضاة للأحكام وما يتعلق بذلك من ادعاءات وإقرارات وإنكارات وشهادات ...إلخ.

وأما المتعلقة بنفس الوصف المعتبر، فهي الأمور الطبعية التي تدعم بها الأوصاف الاعتبارية الوضعية. مثلاً، الزواج يدعم بالإشهار والشهود؛ والملك –

---

[22] وإن كان بنظرنا ليس هذا هو المنشأ الأصل للأخلاقيات بل منشؤها النزوع إلى الكمال والفضيلة. لذلك ما تجد مثل أهل التمجيد للأخلاق المضادة لا ينفكون يزعمون أن تلك الأخلاق هي الفضائل والكمالات الحقيقية. وفي مناقشة ميكافيللي لمعنى الفضيلة واعتراضه على التفسير المسيحي لها شاهد على ذلك.

بحسب متعلَّقه – يدعم بأن يُقفل أو يُقفل عليه؛ والرئيس يُميّز في مجلسه وموكبه وتعامل المرؤسين معه، كما في مخاطبته وفي الإشارة إليه؛ وهكذا يستصنع لأمثال هذه الاعتباريات مقارنات طبعية خارجية وظيفتها التدعيم والتثبيت والترسيخ والتكريس بما يحقق نحواً من الاعتياد على التزام تبعات الملكية والزوجية والرئاسة. يظهر من ذلك أن إهمال هذه المقارنات وضعف تطبيقها يستدعي انهيار أصل التوصيف الوضعي وعدم ترتب آثاره المرتجاة منه.

وليلاحظ ههنا أن وقوع التضارب بين داعمات وضعين (أوأكثر) أمرٌ وارد. وأن التوصيف الوضعي الأكثر أهمية في اجتماع معين تُقدَّم داعماته الطبعية على داعمات الأقل أهمية. مثلاً كان اعتبار الزوجية مقدماً على اعتبار الوظيفة بموقعها الاجتماعي ومردودها المالي، فكلما استدعى الموقع الوظيفي اختلاطاً، وما يستتبعه من تعلقات نفسانية قد تضاد التعلّق بين الأزواج، كانت تُقدّم رعاية اعتبار الزوجية ويلغى اعتبار الموقع الوظيفي[23]. لكن، على ما يقال، انه بملاحظة وقوع الحروب الكبيرة وحصول اضطرار لشغل الموقع الوظيفي زادت أهمية هذا الاعتبار على حساب اعتبار الزوجية، فألغيت جملة من دعامات اعتبار الزوجية لتضاربها مع اعتبار الموقع الوظيفي. وبقوة هذه الداعمات الطبعية للموقع الوظيفي على داعمات العلاقة الزوجية نشأ طبع جديد يألف ما لم يكن يألفه الطبع السابق، بل بينهما تقابل في المألوف والمنفور. وما ذلك إلا تبعاً لاستقرار أثر الداعمات الطبعية لهذا الوضع والاعتبار أو ذاك.

5. نظرة فيما يلتزم به في العقود

الالتزام الواقع في لحظته – المتعلق ببيع كذا مثلاً – يتضمن أيضاً الالتزام بالبقاء على هذا الالتزام اللحظي. فهو التزام مركب من التزامين: (1) الالتزام اللحظي بـ

[23] إما بصورة عدم الاختلاط وتمييز مواقع العمل، أو بصورة عدم خروج المرأة من البيت. والثاني راجع للأول.

(مقتضى المعاملة ع)، (2) الالتزام اللحظي بـ (الالتزام المستقبلي بـ (مقتضى المعاملة ع)). فمهما يكن من أمر الالتزام اللحظي من حيث موافقته لرغبة الملتزم فإنه يلتزم في هذه اللحظة بالبقاء على التزامه وعدم نقضه لاحقاً ولو تبدّلت رغبته ومال هواه. فهو يُقدِم مختاراً ولكنه يقيد نفسه بعدم اختيار الحلّ والفكّ. ولعل الفكرة وراء هذا هي أن هذا الالتزام العلني بالبقاء على الالتزام اللحظي يصنع داعياً ثابتاً في كل آن من آنات المستقبل للبقاء على هذا الالتزام. أي أن هذا الداعي يفترض فيه أن يقف مقابل أية رغبة متجددة تكون داعياً إلى نقض الالتزام الأصلي.

قد يقال: أن هذا الالتزام (المتعلق بالالتزام اللحظي) هو أيضاً يقع في لحظته وآنه، فما الذي يستحفظه ويستبقيه على امتداد كل آن من آنات المستقبل كيما يكون هو بدوره المستحفظ والمستبقي للالتزام الأول والأصلي؟ وجوابه: أن هذا الالتزام هو التزام من نوع واحد توجد أفراده في كل معاملة التزامية يراد لها الاستمرار والإدامة. وهذا الالتزام لا يكون ناشئاً عن رغبة بمتعلق الالتزام الأول لينمحي بانمحاء الرغبة في هذا المتعلق. بل هذا الالتزام مرتبط بكرامة الملتزم وشخصيته وحرمته وحيثيته و**ذمته**. وهذه — مهما تغافلوا عنها اليوم - هي أساس وشرط العضوية الاجتماعية والتعامل الاجتماعي المدني (ولعل التعبير الحديث عنها هو "مسئول"). لذلك نجد تكريم وتحسين الملتزم بكلمته، وتحقير وتقبيح المخلّ بها، إضافة إلى حرجه واعتذاره من الإخلال بها. فالأمر يتجاوز نفس موضوع الالتزام ليكون متجهاً إلى قيمة صاحب الالتزام. لذلك نجد المتعامل الذي يفتقر إلى الذمة والحيثية المطلوبة لمعاملة معينة يستعين بكفيل ذا حيثية تتمم نقص حيثيته. كذلك نجد وضع الشروط الجزائية في العقود لصنع داعٍ ردعي (سلبي) يمنع من انحلال الالتزام أو يدفع ضرره، وكذلك الأمر مع الرهن. نلاحظ أيضاً أنه كلما ضعُف أمر

"الذمة" في اجتماع قوِيَ أمر التوثيق والشهود والكفالة والشروط الجزائية. لكننا، نلاحظ أيضاً، إنه كلّما أُحكمت أدوات إنفاذ العقود هذه قلّت قيمة "الذمّة" وصاحبها. نلاحظ أيضاً أن المعاملة التي يُستهلك موضوعها عادة في زمن قصير يستبعد فيه تبدل الرغبة لا يعتنى فيها بالالتزام الثاني ولا بالشروط الجزائية (مثال ذلك البيع بالمعاطاة عند من جوزه في مثل الماء والبقل). كذلك عندما تكون رغبة المتعامل شديدة بحيث يستبعد تبدلها.

1.5. ملاحظة: إن الوعد هو إظهار التزام من قبل المتكلم، أو وضع عبء (أو عهدة) تحقيق أمر ما على نفسه بنفسه. بذلك يكون الوعد صورة أولية للإيقاعات ذات الصلة بالالتزام. فالوعد تصريح بالالتزام، وهذه الإيقاعات يترتب عليها حكم أو صفة وضعية (ملكية وزوجية ورئاسة وغيرها) تُلخص جملة التزامات على أطرافها المباشرين وعموم الخاضعين للنظام الحقوقي المعنيّ. لذلك — خلافاً لسيرل – لا نعدّ الوعديات قسماً برأسه مقابلاً للإيقاعيات (من حيث الوظيفة). خصوصاً إذا لاحظنا أن الوعديات صيغتها – تماماً كالإيقاعيات – هي الصيغة الخبرية.

2.5. تأمل: بملاحظة القاعدة "كل ما بالوضع يعود إلى ما بالطبع"، يأتي السؤال في الطبع الداعي إلى الاجتماع. فهل الأمر متعلق بالمحاسبات المادية، كما زُعم أن الفرد بإمكانه اصطياد أرنب فحسب أما المجموع فبإمكانه اصطياد ثعلب، أم هي الغريزة الأسرية في الاستيلاد ثم التربية، والتي نراها مرتبطة بغريزة طلب الخلود؟ أم غير ذلك؟ يأتي الكلام فيه في الرسالة التالية.

6. الخلاصة: إن البناء الاجتماعي – أسرةً أو فريقاً أو قرية أو دولة أو اجتماعاً دولياً أو غيرها – إنما يتحقق أولاً ويستقرّ ثانياً بالتزامات أفراده، ومن بحكمهم؛ أما متعلّق الالتزام – أي ما يكون هو المطلوب الالتزام به – فهو أمرٌ تابع. ويكون بالنسبة لكل اجتماع توجيه وضعي اعتباري يحدِّد ما يُلتزَم وما لا يُلتزم في خصوص

ذلك الاجتماع؛ لكن نفس الالتزام أمر إرادي فردي طبعي يحتاج تثبيتاً طبعياً. وصنف من الأفعال الكلامية هو المعبِّر وآلة البيان عن التوجيه الوضعي وتحديده، وهو الإيقاعات؛ وأصناف أخرى من الأفعال الكلامية هي المغذيّ والمحفز لهذا الطبع وذاك مما يحرّك إما في جهة تثبيت الوضع والاعتبار الذي تقيمه الإيقاعات المذكورة أو في جهة هدمه وحلّه. لذلك كانت أهمية اللفظيات من الشِعريات والخطابيات قديماً، وما يعادلهما وظيفةً ويفوقهما كفاءة من إعلاميات وسينمائيات حديثاً. فالأفعال الكلامية ذات التأثير الاعتباري الوضعي هي أدوات رسم هيكل البناء الاجتماعي، والأفعال الكلامية ذات التأثير الطبعي (وبملاحظة ما لها من فعل مترتب على القول) تمثل مواد اللصق والتثبيت لأجزائه وفقاً للهيكل المرسوم، كما أنها تمثل آلات فك وفصل أجزائه وعناصره، وبالتالي هدم بنائه.

1.6. استطراد: بناءً عليه، بملاحظة أن من أهم واجبات النظام الحقوقي حفظ بنية ذلك الاجتماع، وما مر من أن ترتّب الالتزامات الطبعية على وفق ما تقتضيه المعاملات الوضعية هو المثبّت للبنية الاجتماعية، وبملاحظة أن هذه الالتزامات أمور إرادية تتأثر بالاعتقادات والتصورات، وأخيراً، أن ما ذكر من شعر وخطابة وقصة وفيلم كلها أدوات فعالة في التوجيه إلى الالتزام وعدمه، كان اشتمال النظام الحقوقي على موازين لتقييم هذه المواد الموجِّهة للطبع وللدعامات الطبعية المقومة للهيكل الوضعي الاعتباري من حيث كون سبيلها سبيل إضعاف أو إبطال القدرة على الالتزام ومن ثم نقض الهيكل الوضعي أو أجزاء وجوانب منه. يترتب على ذلك تأكيد ما مرّ في موضع آخر، من أن "حرية الرأي" ليس تعبيراً تقنياً، بل هو مموّه يحتمل البحث العلمي والغواية الشعرية وما بينهما. وقد يؤدي تقنين بعض مضامينه ودرجاته إلى نقض الغرض من وجود المؤسسة الحقوقية، بل من وجود البنية الاجتماعية.

7. ويمكن تلخيص تفاعلات اجتماع معين بقصر النظر على شبكة الأفعال الكلامية لأفراده؛ والنظر، من خلالها، إلى تفاعلات القوى المتضمنة في القول لهذه الأفعال الكلامية، ومن ورائها الدواعي والدوافع النفسانية لأصحابها، والآثار الاجتماعية المترتبات عليها؛ كل ذلك دونما كثير نظر في المحتويات القضوية لهذه الأفعال الكلامية.

وليُتمثّل في ذلك بالأفلام السينمائية التي يمكن، بدرجة مقبولة، متابعتها بدون معرفة لغة التخاطب فيها. فيكتفى بمتابعة القوى والدوافع والمترتبات للأفعال الكلامية وغير الكلامية للممثلين والتي يعرض أكثرها عرضاً طبعياً بواسطة الانفعالات والحركات التي يظهرها الممثلون. وهذا العرض الطبعي يغني، إلى حد مقبول، عن معرفة مضمون ما يقولونه. وبالتالي، فالفعل الكلامي من حيث قوته المتضمنة في القول لا يخفى عليهم، أما من حيث تفاصيل المحتويات القضوية فربما يضيع منها القدر الأكبر جراء عدم إمكانية متابعة لغة التخاطب.

ونجد تطبيقاً لذلك لدى المحترفين من أهل الإعلام السياسي من ذلك. فهؤلاء يتعاملون في مناظراتهم ولقاءاتهم وخطبهم لا بمضامين قضوية محكمة ومتسقة، بل تركيزهم على تركيب التسلسل المناسب من القوى المتضمنة في القول بما تحمله من مترتبات على القول هي الأثر المراد إحداثه في المتلقي (أو فئة خاصة منه). مثلاً مهما يكن مضمون السؤال هو يختار محتوى قضوياً يستطيع معه إعمال القوة المتضمنة في القول المناسبة لموقعه المهاجم ولو كان هذا المحتوى القضوي غير ذي شأنية مع سياق الكلام بل كان استحضاره طفرة عن السؤال؛ وأما من خانته بديهته عن استحضار مثل ذلك المحتوى القضوي فإن ضعفه يُكشف باضطراره اصطناع محتوى قضوي كاذب ليبني عليه القوة المتضمنة التي يريد. ويمتاز هؤلاء بأنهم يقتدرون على الدفاع عن أي من الموقفين أو الرأيين المتقابلين بنفس الدرجة،

وأنهم يقتدرون على المشاركة في أي ميدان، من سياسة إلى ثقافة إلى رياضة إلى غيرها. وذلك لأن محل تركيزهم ليس المضامين القضوية المتباينة من ميدان لآخر والمتطلب تقييمها لخبير مختص في كل ميدان على حدة، بل تركيزهم على القوى المتضمنة في القول وهي مشتركة في كل حوار ومناظرة وخطابة. ولعل مثل هذا الاقتدار هو أساس تقييم كفاءة مؤسسات الإعلان التجاري، فبه يُقتدر على الترويج لهذه البضاعة والأخرى المنافسة لها في وقت واحد.

1.7. ملاحظة: إن كثرة إظهار الانفعالات بالحركة والصوت (إظهاراً طبعياً) مقابل التعبير عنها باللفظ (الإظهار الوضعي الاعتباري) يُعدّ من مقايس التفاوت بين البدائية والتحضر (أو الترقي)[24]. لذلك، مثلاً، يعد تعاطي القراءة[25] أرقى من الاستماع إلى المذياع، وهذا بدوره أرقى من مشاهدة التلفاز. يتصل بذلك ما يلحظ من عدهم استعمال الجملة الخبرية في التعبير عن الانفعالات أرقى من استعمال الصيغة الإنشائية. فمثلاً "أسعدني حضورك" تعدّ أرقي من "يا... لا أصدق عيني". ولعل الوجه فيه أن الإنشائيات كأنها تكشف المكنون في النفس أما الإخباريات تحفظ مجال النفس مغلقاً لا يخرج من أسرارها إلا ما يخرجه صاحبها. وهذا الأمر قريب من أمر الثياب. فالثياب الرسمية أكثر إحاطة وأشد إخفاءً لتفاصيل الجسم من الثياب غير الرسمية.

8. مسألة: لم كانت الصيغ الإيقاعية عادة أشبه بالصيغ الخبرية؟

قد ذكرنا ما يصلح أن يكون إجابة لسانية لهذا السؤال، وهو كثرة، بل تكاثر، ما يراد إيقاعه، من معاملات وغيرها؛ فليس إلا استعمال أسماء هذه الموقَعات لإيجادها. والصيغة الخبرية أقرب ما تكون إلى الحياد من حيث القوة المتضمنة في

[24] ولو أن من يميلون إلى التواضع يغلب عليهم مثل هذه التعبيرات العوامية،

[25] وقراءة كتاب مصوّر أدنى من قراءة غيره.

القول، على الأقل هي كذلك قياساً إلى غيرها من استفهام وأمر وتمنٍّ. فبموجب ما سبق استحدثت الصيغة الخبرية المشتملة على اسمٍ، أو مادةٍ، المراد إيقاعه. ويلاحظ اشتراك لغات مختلفة في اختيار هذه الطريقة للإيقاع، بل لغيره أيضاً من الأفعال الكلامية، حتى ما كان له صيغةٌ تخصّه كالأمر والأستفهام.

ولعل الجواب يكون، أيضاً، بملاحظة ما مرّ من أنها كلها التزامات أو إظهارات (وإبرازات) لالتزامات بكذا وكذا. فحصول الالتزام من الشخص المناسب في الشروط المناسبة لدى مؤسسة معينة معناه حصول الواقعة الاجتماعية في حسبان هذه المؤسسة وبالتالي وجوب التزام جميع أتباع هذه المؤسسة بالعمل على وفقها. فهذه الصيغ **إما** أنها إخبارات بحصول هذا الالتزام، كما عليه فقهاء الحنفية من كونها أخباراً، فيستلزمُ تصديقُ الناطق جاداً بها إثباتَ هذا الالتزام وبالتالي ترتيب آثاره، **وإما** إنها نقلت للدلالة لا على الإخبار بوجود الالتزام في النفس بل على إظهاره وإبرازه، **وإما** أنها نقلت لتستعمل في إيجاد وإحداث التزام اعتباري، سواءً واكبه التزام نفساني حقيقي أم لا. وإنما سمي إنشاءً بملاحظة المعنيين الأخيرين.

ولنلاحظ أن أحكام القضاة مثلاً، هي إلزامات للطرفين أو أحدهما بكذا وكذا، ولأفراد الاجتماع باحترام ذلك ورعايته، وأحياناً للأجهزة بتفيذ العقوبة كذا. وليلاحظ أن حصول الالزامات ليس بالضرورة أن يلحقه حصول الالتزامات المنتظرة. كذلك ليلاحظ أنه بحسب النظر الحقيقي الواقعي ليس من أمر موجود وراء الإلزامات والالتزامات. أما ما كان من مثل الزوجية والملكية والجرمية (كون الشخص مجرماً) وما إليها مما يعرف في الفقه بـ **الأحكام الوضعية** - قبالة **الأحكام التكليفية** التي منها الإلزامات - فهي ليست إلا أموراً منتزعة ومفترضة لا تحقق لها إلا في عالم الاعتبار.

وعليه، فبالنسبة للسؤال الذي يطرحه سيرل (Searle 1995) وهو كيف تنشأ الحقيقة الاجتماعية مثل النقود والزوجية و ... قد يكون الجواب ما يلي: إن هذه الحقائق الاجتماعية هي كلها بمثابة أحكام وضعية لا توجد إلا في عالم الاعتبار، وهي انعكاس لما يوجد في الخارج من إلزامات والتزامات نفسانية طبعية وامتثالات سلوكية. فهذه الإلزامات والالتزامات يمكن التعرف عليها أو على ما يواكبها من آثار جسمانية في المستوى العصبي وما دون. لكن مثل الأحكام الوضعية ليست هي هذه ولا هي ما قد يفترض واقعاً بإزائها مما يمكن التعرف عليه كذلك. وهذا جوابه أو يوافق جوابه. وللفقهاء إجاباتهم على مثل هذا السؤال. وسيأتي الكلام فيه تفصيلاً في الرسالة الأخيرة.

(4) الخبريات: هل هي من الإنشاءات

1. لنفرض أن زيداً أقدم على قتل المدعو "عبده". بالتالي، قد وقعت الواقعة التي تعبر عنها:

0. زيد قاتل عبده.

فهذه هي بحد ذاتها **قضية** ولو لم يتصورها متصور، ناهيك عن أن يتلفظ بها لافظ.[26]

فههنا أمران: واقعة خارجية وقضية تحكي تلك الواقعة الخارجية. فإذا تصور التحري الموكل إليه حل القضية جملةَ احتمالات، وكان من بينها

00. زيد قاتل عبده

فذلك مجرد **تصور** ساذج في ذهنه. والتحري لا يحكم بصدقه أو بثبوته في الخارج، ولو كان ذلك التصور بحد ذاته مطابقاً للواقع.

ثم قد يصدر نطق من هذا التحري لنفسه لا لتداولٍ مع غيره، هو

1. زيد قاتل عبده

فلا يشتمل هذ النطق على أكثر من **إظهار** ذلك التصور الساذج.

ثم قد يتطور التحقيق ليتعلّق بهذا التصور **تصديق** بأن القضية صادقة، **وحكم** بأن النسبة بين "قتل عبده" و"زيد" واقعة في الخارج. ويحصل بالتالي ركون إلى مضمونه ومحتواه، مما يخرجه عن حال السذاجة إلى الاقتران بالتصديق. مع ذلك،

---

[26] لاحظ أن 0 وإن كانت قولاً مكتوباً، لكن ذلك بغرض الإشارة إلى محتواها الذي هو القضية. وليس من سبيل لبيانها تداولياً- أي في سياق التعامل بين الكاتب والقارئ- إلا بواسطة القول المكتوب. وفنياً يُعد قولنا: "أن القضية 0 لم يطلع عليها أحد" قولاً من المستوى الماورائي الخارج عن مستوى كل أحد ممن يشملهم الحكم بعدم الاطلاع على 0. لاحظ أيضاً أن لفظة قضية، ومثلها لفظة حكم، مأخوذة من فعل القاضي، فالمعنى تعاملي. لكن الاصطلاح المنطقي الذي استعار هذه اللفظة جردها عن تلك الخصوصيات التعاملية فعادت لا تدل إلا على المضمون التوصيفي الحكائي. وهو المراد منها ههنا.

لا مانع من أن يبقى هذا التصور محصوراً في الذهن – ذهن التحري – ولـمّا يتداوله صاحبه مع أي أحد غيره. بل لربما لم يتصوره إلا بنحو الصورة – صورة زيد يقتل عبده – المجردة عن ثوب اللفظ والكلام.

وكما كان الحال في إظهار التصور الساذج، قد يصدر نطق بهذا الحكم من هذا التحري لنفسه لا لتداول مع غيره، هو

1´. زيد قاتل عبده

ولا داعي لهذا النطق عندئذٍ سوى ما كان من مثل تركيز ذهنه وتثبيت حكمه[27]. لاحظ أن إظهار التصور الساذج وإظهار التصور المصدَّق به لم يتمايزا في التعبير. (وربما كان هذا من عوامل اختلاف المناطقة في تقرير الفارق بين التصور والتصديق، وأيضاً في البحث فيما يعرف بأجزاء القضية الحملية[28].)

فأما إذا كان مع صديق له يخاطبه لا بصفته الرسمية ولا في إطار رسمي، من مثل تدوين محضر وما إليه، فقال

1´´. زيد قاتل عبده

فهذا القول ذا داعٍ تعاملي (تداولي)، وهو على نحو الإخبار والإعلام. لذلك يتطلب شروطاً ما كان يتطلبها لا 1 ولا 1´، مثل أن يُطلق 1´´ بمسمع من المخاطب وبلسان يفهمه ومع إحراز التفاته وما إلى ذلك. (لاحظ مرة أخرى أنه لا توجد علامات أو دوالّ أو واسمات تميز 1 و1´ و1´´ عن بعضها رغم التفاوت بينها كما هو واضح)

---

[27] نعم ربما عُدّ مثل ذلك تداولاً تقديرياً، بأن يَجعل الواحدُ من نفسه اثنين يمثل كل منهما رأياً من رأيين في موضوعِ بحثٍ لهذا الشخص الواحد. فهو في الحقيقة فرد واحد مردد بين رأيين، وفي التقدير هو فردان اثنان كل واحد منهما له رأي بعينه من الرأيين.

[28] ومتابعة هذا المبحث الدقيق من مباحث المنطق القديم لها مجال آخر.

ثم هذه الجملة قد يُنطق بها تارة أخرى في إطار أو سياق حقوقي فتكون بحسب الناطق والمخاطب وخصوصيات ذلك الإطار وملابساته **ادعاءً** أو **شهادة** أو **إقراراً** —**اعترافاً**– (من زيد) أو **حكماً** (من القاضي) ... وهكذا. كما أنها نفسها قد تطلق في أطر وسياقات اجتماعية أخر فتُعد **تشهيراً** (كما لو خوطب بها أقارب زيد) **أوافتراءً** (كما في حال عدم ثبوت التهمة) أو **تحريضاً** على زيد (كما لو قيلت في حضرة عشيرة عبده الموتورين) أو مديحاً **وافتخاراً** (كما لو كان عبده من الطغاة الجبارين) ...وهكذا.

وتجدر ملاحظة أن الإطار أو السياق ليس هو بذاته ما يحسم اتصاف اللفظ بهذه العناوين الحقوقية أو الاجتماعية، بل الحاسم لذلك هو قصدُه إياها. مع ذلك، لو قصد أحد هذه العناوين في غير سياقه المناسب، كما لو قصد الاعتراف لا أمام القاضي، فعندئذٍ يكون قد قام بالفعل الحامل لهذا العنوان لكنه جاء غير مؤثر للآثار المرتقبة من الأفعال الحاملة لهذا العنوان، فهو اعتراف باطل أو فاسد. هذا وفقاً للمسلك الغربي الذي أسسه أوستن وتابعه سيرل. وأما على مسلك جملة من أعلام المدرسة النجفية، حيث يفرق بين الوجود الإنشائي للعنوان، والذي لا يتطلب سوى القصد إليه، والوجود الحقوقي – بحسب الشرع الإسلامي كان أم بحسب غيره – والذي يتطلب تحقق شروط من الإطارات والسياقات المشار إليها، فنظن أن التحليل لمثل هذه الأفعال الكلامية أنه اعتراف إنشائي، بمعنى أنه قد أنشأ الاعتراف، لكنه ليس اعترافاً حقوقياً، بمعنى أنه لا تترتب عليه آثاره المرتقبة حقوقياً. ومآل القولين واحد. لاحظ أن كونه اعترافاً إنشائياً أمر مطلق، أما كونه، أو عدم كونه، اعترافاً حقوقياً فهو أمر نسبي قد تتفاوت في تقديره الأنظمة الحقوقية المختلفة.

1.1. تطبيق: لو شهد للمحكمة شاهد أنه **سمع** زيداً يقول، وهو في المقهى، أنه قاتل عبده، فإنه بحسب ما سبق لا يجوز أن يقال "إن الشاهد سمع زيداً وهو **يقرّ** (إقراراً حقوقياً) بقتل عبده". فإما أن يقال إن توصيف قوله بأنه إقرار لا يجوز بمعناه الحقوقي (ولو صح إنه إقرار إنشائي) لعدم توافر شروط الإقرار الحقوقي، أو يقال إنه إقرار حقوقي، لكنه باطل أو فاسد. وربما جاز أن يقال إن الإقرار إنشاء لا خبر، تماماً كحكم القاضي؛ فما لم يُحرز كون القائل مُنشئاً لقوله فلا يجوز توصيف قوله بالإقرار. ولعله بملاحظة مثل ما ذُكِر يُشترط أن يُقدَّم على مضمون كلامهم بادئةً من مثل "حكمنا بـ..." و"أشهد بـ..." و"أقر بـ... ". وهكذا لتحصيل الاعتبار الحقوقي المناسب، ولا يُكتفى بصِرف المضمون القضوي. لذلك مثلاً نجد أنه لو شهد الشاهد شهادة زور فعليه تبعات ذلك، ولكن ليس كل ما يقوله من قول باطل وفي كل سياق هو شهادة يحاسب عليها حقوقياً. فلو سُجِّل عليه قولٌ له كان قاله في مقهى مثلاً ثم تبين بطلان هذا القول فلا يحاسب عليه محاسبة من قال "أشهد بـ..." قبل مضمون القول المسجَّل عليه وفي سياقه الحقوقي المناسب.

2.1. تنبيه: قد أشرنا أعلاه إلى التصور والتصديق. ومع أن البحث فيهما يتعارف في المطولات من كتب المنطق القديم، إضافة إلى اعتناء بعض الغربيين به من أمثال هوسرل وأتباعه الفينومينولوجيين، فإنه يهمنا الإشارة إلى هذه المسالة. هل الفرق بين التصور والتصديق هو درجة السطوع ومدة الثبات، بحيث أن التصور هو ما يكون خافتاً باهتاً عاجلاً ما يضمحل، ولو تكرر عَودُه فبمثل ذلك الخفوت وبمثل سرعة الاضمحلال تلك، وأن التصديق هو ما يكون ساطعاً بيناً ذا تمكّن واستقرار؟ أم أن الفرق في أمر آخر يزيد فيه التصديق على التصور بحيث يكون التصديق تصوراً مقروناً بذلك الأمر الزائد؟ الصحيح هو الثاني كما عليه الحكماء. لكن ما تجب ملاحظته هو أن التصور لو أمكن تقويته من حيث السطوع ومدة

القرار والتكرار فإن صاحبه قد يرتِّب عليه ما من شأنه أن يرتبه على التصديق من امتثال لمقتضياته إقداماً وإحجاماً. فليس هذه المقتضيات خواصاً للتصديق لا تكون إلا له، بل التصديق أحدُ عللها (أو ملزوماتها) كما أن غير التصديق كمثل اشتياق النفس إلى تصورها تارة بعد أخرى أو تعمد مؤثر خارجي على التذكير بها هو كذلك من عللها (أو ملزوماتها). وواضح أن التحايل الإعلامي والفني هما من مصاديق هذه المؤثرات الخارجية.

2. النسبة بين الخبر والإنشاء

على أية حال، فإنه بملاحظة ما سبق من تنوع في أحكام وأوصاف القول الخبري الواحد تنقدح مسألة أن الخبر والإنشاء هل هما متقابلان وفاقاً للمشهور، أم في المسألة نظر؟

فلنؤكد أولاً نتيجة التحليل السابق. فإنه وراء الواقعة نفسها، هناك القضية التي بحسب ذاتها تحكي تلك الواقعة التي يطلب العقلُ الوصولَ إليها، وهذه القضية ليس يُعتبَر فيها أي فعلٍ نفساني من تصور وتصديق وغيره، بل كل ذلك خارج عن حقيقتها متعلق بها لاحِقٌ لها. وهذه (القضية) هي، في الحقيقة، موضوع علم المنطق حيث يدرس الملازمات بينها بحسب صورتها في بحث القياس، كما يدرُس أحكامها بحسب مادتها في فن البرهان وما يتبعه، وهي التي ذكر أرسطو ومن تبعه أنها المستعملة في العلوم، فميّزوها عن الإنشائيات التي لاحظوا أنها متعلقةٌ بالمحاورات وجعلوها موضوعاً لفنَّي الشعر والخطابة. فهذه الأخيرة هي التي يدخل التصور والتصديق والالتزام والإنكار، وحتى الرضا والسخط، جزءاً من مضمونها ومدلولها.

ووراء القضية في حدّ نفسها هناك تصوّرُها من قِبَل هذا الذهن أو ذاك تصوراً ساذجاً لا يجزم معه المتصور بأنها هي المطابقة للواقع أو نقيضها. ثم وراءها التصور

المقرون بفعل نفساني هو التصديق أو الحكم أو الجزم أو الإذعان. فكل واحدة من هذه الثلاث: القضية وتصورها الساذج وتصورها التصديقي، تقبل الإبراز والإظهار بأن لا يدل اللفظُ المبرِز والمظهِر إلا على نفس القضية محضاً، أو يدل عليها متصورةً للّافظ، أو عليها مصدّقاً بها منه. واللغة العرفية وحدها لا تشتمل عادة على علامات تُميِّز بين هذه الإظهارات. لذلك نجد مثل فريگه Frege قد عمد إلى اصطناع علامات لبعض هذه المذكورات، تحديداً تعبيره الاصطناعي عن الحكم بالقضية بعلامة مستقلة عن العلامة الدالة على القضية نفسها (المتعلّقة للحكم). كذلك ميَّز علماء البلاغة العربية من قبلُ بين فائدة الخبر ولازم فائدة الخبر. فالأول يكاد يعادل نفس القضية في هذا التحليل، والثاني أن المتكلم عالم بمضمون القضية.

فبناءً على هذا التحليل يرد السؤال: أيُّ ما سبق هو مضمون الجملة الخبرية؟ نعتقد أنه في أغلب الاستعمالات يكون مضمونها هو القضية نفسها مجردةً، أما مثل "أنا متصور لكذا" أو أنا مصدق بكذا" فهو خارج عن الدلالة الأولية للخبر، وإن دل عليه قطعاً نفس صدور الخبر عن مخبره. وعليه فإذا استعملت الجملة الخبرية للدلالة على ما وراء نفس هذا المضمون كان استعمالاً لها في غير معناها

1.2. الإظهار والحكاية: حيث بيَّنا أن الإظهار الاعتباري هو نحو تقليد ومحاكاة[29] لظهور الآثار المادية للانفعالات النفسانية على الجسد، كان مناسباً أن نعد مثل إظهار "أنا **متصور** لكذا" و"أنا **مصدّق** لكذا" من جنس إظهار "أنا **أتمنى** كذا" وأمثاله. أي أن نعدها إنشائات. وعليه تكون 1 و1´ إنشائات (إظهارية) ولو كانت صيغتها خبرية تماماً كصيغة 0 أعلاه.

---

[29] وليس حكاية.

وأما استعمال نفس الصيغة للتعبير عن 0 – التي هي نفس القضية مجردة حتى عن متصوّرِها، ومنعزلة بالتالي عن الناطق بها وانفعالاته – فإن ذلك الاستعمال لا يكون من جنس الإظهار الاعتباري للانفعالات النفسانية. ولعل أصح ما يقال فيه هو قول أرسطو "إنه وجود لفظي لمضمونه". لكن لنا أن نزيد أن هذا التعبير قد يُنظَر إليه، **تارة**، بمنظور أنها القضية الحاكية عن الواقعة الخارجية؛ و، **أخرى**، بمنظور أنها عين الواقعة الخارجية (ويُعبَّر عن الأول بـ **النظر الاستقلالي** وعن الثاني بـ **النظر الآلي**[30]). فبالمنظور الثاني — الآلي – ليس هناك كلام يترتب عليها (على 0)، بل إن ترتب شيء فإنما يترتب على نفس الواقعة من مثل أنها مرغوبة أو منفورة مثلاً. أما بالمنظور الأول — الاستقلالي – فيأتي الكلام في تلك القضية من حيث تقييم حكايتها عن الواقع، وأن النسبة الموجودة فيها تطابقها نسبة موجودة في الخارج أم لا، وأنها – في النهاية – صادقة أم كاذبة.

مثلاً، "المطر يهطل"؛ إذا لوحظت بالنظر الآلي فليس ثمّة إلا "واقعة هطول المطر"، ولا يتعلق بذلك إلا مثل "إن هذا خير" أو "ليس وقتاً مناسباً للخروج" أو "هذا نتيجة الاحتباس الحراري"، وما إلى ذلك. أما إذا لوحظت بالنظر الاستقلالي، فهي "قضية تتعلق بـ (واقعة هطول المطر)". وعندئذٍ تتعلق بها "صادقة" و"كاذبة" و"ليست محل خلاف" و"تقبل التحقق منها حسب الوضعيين"، وهكذا.

إذن، لا الواقعة الخارجية نفسها هي المقصودة في الحكم بالصدق والكذب، ولا مثل "أنا أتصور..." و"أنا أصدق..." يكون هو المقصود. بل المقصود بالتقييم لا يكون إلا المعبر عن القضية الصرفة فحسب.

---

[30] ويعبر كذلك عن الأول بالذاتي وعن الثاني بالمرآتي.

3. تطبيقات

1.3. تبطل بما ذكرنا **الفرضية الإنشائية** the performative hypothesis (الادعاء الشهير في ميدان الأفعال الكلامية لجون روس): كل جملة لا تتضمن في بنيتها السطحية (الظاهرة) فعلاً إنشائياً – مثل: أقرر، أسأل، أطلب... – فإن لها في بنيتها العميقة (الباطنة) سابقة (بادئة) إنشائية تمثّل ذلك الفعل (آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم**، ترجمة د. سيف الدين دغفوس و د. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2003، ص34). فإن هذه الفرضية تغفل القضية المحضة وإمكانية التعبير عنها مجردةً عن الناطق وإدراكه لها وموقفه منها. وبمثل ذلك يبطل "الاعتقاد الذي أخذه سيرل من أوستين والذي يفيد أن كل جملة يتم التلفظ بها بنزاهة تقابل بالضرورة إنجاز عمل متضمن في القول" (ص36). كذلك يبطل ما يصاحبه من ادعاء "أن الحالة الذهنية للقائل تمثل جزءاً من المعنى التواضعي للقول" (ص42). فإن هاتين القاعدتين إنما تصحان بشرط تخصيصهما بالكلام التداولي (التعاملي التحاوري)، أما في مثل التعبير عن مجرد القضية – مثل 0 – فلا.

ومن المتعارف الرد على الفرضية الإنشائية بطريقة **المفارقة الإنشائية** لـ بوير وليكان التي تثبت – خلافاً للفرضية الإنشائية – التمايز بين مثل "المطر يهطل" و"أقول إن المطر يهطل" بالاستناد إلى تفاوت شروط الصدق؛ إذ في حال صحو السماء تصدق الثانية دون الأولى (قارن ص36).

وهذا البيان ظاهريٌ يلحظ تفاوت الآثار ليرتب عليه تفاوت مناشئ تلك الآثار، لكنه لا يفسر هذا التفاوت. أما البيان الذي ذكرناه وفيه التمييز بين اللحاظين – الآلي والاستقلالي – وتجريد مضمون "المطر يهطل" عن لباسها المادي المتمثل في كونها قولة صدرت عن قائل بعينه فهي التي تفسر ذلك. فالتمييز بين القضية المجردة والحالة الذهنية تجاهها، كما فعلناه، مبيّن لكل ذلك.

2.3. مغالطة "من يحق له أن يقرر"

إذا قال قائل "الفعل كذا معيب"، فإن الرد المتعارف في الثقافة الغربية، بأصلها وتوابعها، يكون من نظير "هذا عندك أنت" أو "من أنت لتقرر" أو "من يحقّ له أن يقرر". والتقرير هنا، بحسب الأصل الإنكليزي، هو تعريب decide أي الفصل والحسم والحكم الذي هو من جنس أحكام القضاة، وليس هو التقرير المعادل للتوصيف والحكاية بحسب ما بيناه آنفاً. بناءً عليه يكون هذا التعامل الغربي مع قول القائل "الفعل كذا معيب" تعاملاً مع مثل حكم القاضي في "زيد مذنب" الذي هو كما مر إنشاء وليس بتقرير وحكاية، والذي هو لا ينفذ إلا بتشريع وسلطة وإلزام. وحيث لم يكن لدى هذا القائل مثل هذا السلطة جاز أن يوجه إليه أمثال تلك الإجابات.

لكن الكلام في أن هذا القول — مثل "الفعل كذا معيب" – قد تكون القوة المتضمنة في القول له، **تارة**، مناظِرةً لتلك التي تكون لحكم القاضي؛ لكنها، **تارة أخرى**، قد لا تكون كذلك بل تكون على نحو التقرير والحكاية والتوصيف. بل هي – أحياناً، في مثل من يدرجها ضمن رسالة أخلاقية يؤلفها لا لغيره – قد تكون على نحو القضية المحضة غير ذات القوة أصلاً. وبناء عليه، فالرد بـ "من أنت لتقرر" يصلح رداً على من كان كلامه يشتمل على القوة المتضمنة التي تشتمل عليها أحكام القضاة؛ لكنه لا يصلح للرد على من كانت القوة في كلامه على نحو آخر؛ ناهيك عمن نطق بقضية صرفة. إذن المضمون القضوي في كل ذلك يبقى غير مردود عليه. يتأكد لك ذلك إذا لاحظت أن من قال، في قبالة القائل الأول "ليس في الفعل كذا ما يعيب" جاز أن يجاب بنفس إجابة "من أنت لتقرر"، لأن

القوة المتضمنة في القول هي نفسها للقولين، ولو أن المحتوى القضوي لإحداهما مناقض لمحتوى الأخرى[31]. وللكلام في هذه المغالطة بقية.

3.3. تطبيق: مغالطة التعبير عن الرأي

لاحظنا الفرق بين إظهار قضية متصورة – سواءً انضم إليها اعتقاد المظهِر أو تجردت عنه – وبين أمثال الفخر والهجاء والتحريض والتوهين وما إليها مما تعد أغراضاً[32] للشعر والخطابة، ولو جاءت في صيغة خبرية. و"التعبير عن الرأي" هو أقرب إلى – إن لم يكن عين – إظهار القضية المتصورة المعتَقَد أو المصدق بها (فتعادل "أعتقد (أؤمن) بـكذا"). لكن المتعارف في الخطاب السياسي والأعلامي توسيع دائرة مفهوم "التعبير عن الرأي" ليشمل كل تلك الأغراض[33]. ولا يخفى أن من يلتزم بأن التعبير عن الرأي يشمل مثل السب والقذف والإهانة، وأن حق التعبير عن الرأي مكفول، فهو ملزم أيضاً بقبول أن حق القذف والسب والإهانة وما إليها مكفولة قانوناً.

وليس الأمر بهذا الخفاء، فإن عموم الأنظمة الحقوقية في عموم الاجتماعات تُعاقب على جرائم تُعنون بمثل "التشهير" و"القذف" و"إظهار الكراهية" و"الهتك" أي الإهانة[34]. وليس شيئاً منها إلا وهو فعل كلامي يظهره قول – أو حاكٍ أو محاكٍ آخر غير القول — ويكون من شأنه أن يترتب عليه آثار ما. ولا يهوّن من ذّلك أن الصيغة المستعملة هي الصيغة الخبرية. نعم قد يوجب ذلك اللبس، أحياناً، فلا يُعلم ما إذا كان القائل أراد التعبير عن تصور مقرون بصرف اعتقادٍ أم مقرون بقوةٍ ما من قوى التعامل التي تعبر عنها الأغراض المذكورة.

---

[31] فإحداهما محتواها (مضمونها) القضوي هو "هذا معيب"، والأخرى "ليس هذا بمعيب".

[32] مصطلح **الغرض** المتداول في التراث يعادل أحياناً القوة المتضمنة في القول، كما في "الفخر"، وأحياناً أخرى وربما غالباً، الأثر المترتب على القول، كما في "التوهين".

[33] وأيضاً ليشمل التعبير باللفظ أو الرسم أو التمثيل والمحاكاة أو غيرها.

[34] كما أن مراتب أضعف من هذه الأمور وأمثالها قد لا تترتب عليها مؤاخذة حقوقية لكن تترتب عليها مؤاخذات أدبية واجتماعية. ومجرد كون الأمر موضع مؤاخذة ينتقص من مشروعيته، لو لم يبطلها تماماً.

يتصل بذلك ما تعلق بالأعمال الأدبية والفنية – مكتوبة وغيرها – التي تستعمل الإغراء والتحريض إلى سلوك يخالف القيم العامة للاجتماع بواسطة صور فنية. وقد يُحتج لها بحجة خاصة بها: إن التعبير الفني والصور الفنية هي خارجة عن إطار التقييم الحقوقي والأخلاقي وليس لها إلا التقييم الأدبي والفني. وههنا عدم تفكيك بين كل من المحتوى القضوي والقوة المتضمنة في القول والأثر المترتب على القول، والتي هي أصول التحليل لهذه الخطابات من جهة وبين كيفية التعبير (وقد يعادل نمط (كيفية) الإنجاز) من جهة أخرى؛ فالثلاثة الأُوَل تخضع جميعها للتقييم الحقوقي، وأما نمط (كيفية) الإنجاز فتقييمه بحسب ذاته خارج عن الوعاء الحقوقي داخل في الوعاء الفني. لكنه حيث كان بمثابة قالب لا يقبل التداول إلا متلبِّساً بتلك المواد ذات الشأنية الحقوقية، كان تداوله عين تداولها. فإن كان ولابد، ففي أمثال هذه الموارد يلاحظ الترجيح بين مقدار المفسدة في المضمون والقيمة الفنية لهذا النمط والكيفية في التعبير والإنجاز. بعبارة أخرى، فإن الذي يخضع لهذا التقييم والقبول والرفض ليس هو المهارة الفنية والأدبية في هذا العمل، بل هو استعماله لما يخالف الأنظمة والآداب وعدمه[35]، وأن الاستعمال هل كان لضرورة تبرره أم لا. وهي– سواءً كانت إبداعية ميزت صاحبها بالموازين الفنية الصرفة أو كانت مبتذلة يقتدر عليها كل أحد ولم يكن لصاحبها إلا أن قبل اقترانها باسمه – ليست مجرد "تعبير عن الرأي" بالمعنى المذكور، بل غرض من الأغراض ومضمون وكيفية من كيفيات التعبير، وكل ذلك شأنه أن يوزن بالميزان الذي وضعه الحقوقيون في أنظمتهم الهادفة إلى حفظ القيم العامة للاجتماع[36].

---

[35] مثل أن حكاية جريمة القتل قد تتم بمجرد صوت إطلاق النار وسقوط المستهدف، كما كان الحال في الأفلام القديمة، وقد يحكي بما هو مقزز من تفاصيل ما يحصل على بدن أو وجه المستهدف. وهناك من يرى أن الغرض رفع الشعور بالتقزز والاستقباح من هذه الأمور بتكرار مشاهدتها، ولو بعنوان التمثيل والحكاية.

[36] للقدماء بحث في مثال مشابه أريد به التمييز بين المصلحة والمفسدة من جهة والحسن والقبح من جهة أخرى. أنظر (الفخر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3 صص 66-68).

4. مناقشة أوستن لخاصية قبول الصدق والكذب

اجتهد أوستن أن يرفع أي فصل قاطع بين الخبر والإنشاء. وغاية مجهوده ما نجده في المحاضرة الحادية عشرة من كتابه **كيف نصنع الأشياء بالكلمات**. وملخص احتجاجه أن المعيار المتعارف للخبر والذي به يقع التقابل مع الإنشاء بأقسامه هو قبول الصدق والكذب، بحيث أن كل خبر هو على نحو القطع إما صادق أو كاذب. لكن، **أولاً**، الأمثلة التي نواجهها في الواقع العملي، خلافاً لما نواجهه من أمثلة كتب المنطق، يصعب في كثير من الأحيان توصيفها بإحدى هاتين القيمتين. مثلاً الجملة "فرنسا شكلها سداسي" يكاد لا يصح الحكم عليها بالكذب، تماماً كما لا يصح الحكم عليها بالصدق. ولربما اكتُفي بالحكم عليها بـ "تقريباً". **ثانياً**، قد يتفاوت الحكم بالصدق والكذب بتفاوت الدوافع والأغراض المرادة من الجملة. فالجملة الخبرية التي توَصِّف واقعة تاريخية معقدة توصيفاً سطحياً تعتبر صادقة إذا أدرجت في كتاب مدرسي في التاريخ، لكن نفس الجملة ربما اعتبرت كاذبة إذا أدرجت في بحث موجّه لأهل الإختصاص، أو أُريد منها تأسيس موقف اعتقادي. **ثالثاً**، إن الجملة الخبرية **الكلية** – "**كل** كذا هو كذا" – قد تُقبل مع وقوع استثناءات نادرة فيها، أو استثناءات لم تكن معلومة للمخبر ولا لأفراد الاجتماع الذي يتوجه بخطابه إليه. فأمثال هذه القضايا ربما لم تُقيّم بالصدق والكذب بل بكونها **مقبولة** أو **مستهجنة**. فأمثال هذه التعميمات تُقبل ولا تُقبل لا بحسب الوقائع أنفسها، بل بحسب المشتهر المقبول منها.

الخلاصة أن "الصدق" و"الكذب" يمثلان أمراً مركباً يشتمل على كون المتكلم "يحق له" أو "يقبل منه" أو "يجوز له" أو "لا ينكر عليه" أن يخبر بذلك الخبر في

الظروف المعينة وللمخاطبين المعينين وللأغراض والأهداف المعينة وبالنوايا المعينة[37] (cf: Austin75, pp143-145).

وهذا الكلام موافق إجمالاً لما ذكرناه. لكننا نتمسك بالتفرقة بين الخبريات التعاملية والخبريات المجردة المستعملة في العلوم. وكلامه يصح فقط مقتصراً على الخبريات التعاملية. فالخلاف معه إنما هو في تعميمه.

1.4. تطبيق (التناقض التفسيري والتناقض التعاملي): قد يرتكب أحدٌ التناقض في قولين متصلين متتابعين موجهين لنفس المخاطب؛ وقد يرتكبهما في قولين موجهين لنفس المخاطب بينهما أمد من الزمان؛ وقد يرتكبهما في قولين لمخاطبين متفاوتين؛ وقد يرتكبهما في قولين صريحين كما قد يرتكبهما في قولين مشوبين بالإجمال. وقد يكون قولٌ مجمل غير متناقض وإن أوهمه، والإيهام بدوره يكون بدرجات متفاوتة.

ومواجهة المرء بالتناقض لا تسهل دائماً، فهي بمثابة تهمة إذا لم تصدق (أو لم يقتدر على إثباتها بالدرجة المقبولة) ارتدت على صاحبها واستحق عليها العقاب (أقله الذم والتوبيخ).

وعندما يكون الطرفان – المدعي والمتهم – متكافئان، فكل واحد من مراتب التناقض تلك يجوز توجيه التهمة بها إلى الآخر – ولو ظنياً – فإما أن تصمد التهمة أو تبطل. أما في حال التفاوت علواً ودنوّاً وقوة وضعفاً، فإنه بحسب هذا التفاوت بينهما لا يُقبل أن يوجّه الضعيف للقوي التهمة إلا في المراتب الأكثر صراحة دون الأقل؛ وعلى عكس ذلك، القوي يُقبل منه توجيه التهمة حتى في أضعف مراتب الإيهام بالتناقض حيث لا تناقض بالحقيقة.

---

37 تتمة كلامه ههنا تمثل واحداً من أهم وأدق بياناته لنظريته في عدم تمايز الخبر عن الإنشاء. والمجال لا يتسع لأزيد من هذا التنويه.

تعليل ذلك، أن الاتهام بذاته هو نحو من الذم والتوبيخ، وتباين المرتبة بدنو فاعل التوبيخ وعلو موضوعه هو بنفسه مانع. فكلما اتسع التباين بين الطرفين زادت صعوبة توجيه الذم واللوم من قبل الأدنى تجاه الأعلى، بحسب الترتيب المذكور. وبالعكس، فبزيادة الصعوبة تزداد سهولة توجيه اللوم والتوبيخ من العالي إلى الداني، بحسب المراتب المذكورة. لذلك كان امتيازاً وشرفاً للقاضي أن يساوي بين الخصمين المتباينين علواً ودنواً. فإن هذه المساواة هي من باب أن كل مرتبة من المراتب التي من الشأن توجيه اللوم فيها إذا جاز توجيه اللوم فيها للداني فالمحكمة العادلة تجيز توجيه اللوم فيها نفسها للعالي، وكل مرتبة لم تجز توجيه اللوم فيها للعالي لم تجز، بالمثل، توجيه اللوم فيها للداني.

وباعتبار أن مثل هذا التباين في المحاسبة علامة علو طرف ودنو آخر، قد يدأب الطرف العالي على تعمّد أمثال هذه الصور من الظلم الناعم ترسيخاً لموقعه وطلباً لمزيد استعلاء. وفي قبالته، نجد من عزم على إنهاء استعلاء المستعلي لا يكتفي بتوجيه المحاسبة إليه فيما هو حقّ بالميزان المطلق، بل يقلب الموازين عليه فيحاسبه بما هو باطل بالميزان المطلق – بحيث يكون المستعلي بريئاً فيه لو حوكم بعدالة — لكن غرض إسقاط العالي واستصغاره يتم بهذا الظلم المعكوس.

تبيّن إذن، أن التناقض بمراتبه مجرد مثال، والكلام نفسه يتجه في كل ما يمكن توجيه اللوم والتوبيخ فيه. من مثل الاتهام بالضعف أمام العدو، بمراتبه؛ وبسوء التدبير في المال أو غيره، بمراتبه؛ وهكذا. وبهذه الظواهر تتعلق مفاهيم: الاستكبار والاستضعاف، والمهابة، والجرأة؛ وبها يظهر التفاوت بين المحاسبات العقلية الصرفة والمحاسبات العقلية في الإطار التعاملي. بل من مثل هذه الظواهر نكاد نميّز بين منطقين: المنطق البرهاني المجرّد (التفسيري) **والمنطق البراگماتي** (التعاملي). فما هو تناقض في المنطق البرهاني المجرد (سواء اتهم به القوي الضعيف أو الضعيف القوي)

قد لا يكون في المنطق البراگماتي تناقضاً إلا إذا وجهه القوي إلى الضعيف، أما إذا وجهه الضعيف إلى القوي فقد لا يكون تناقضاً؛ وربما كان شيء تناقضاً بحسب المنطق البراگماتي إذا وجهه القوي للضعيف ولا يكون تناقضاً أصلاً في المنطق البرهاني. وفي الحقيقة هذا تعميم لما أراده أوستن من جعل الصدق والكذب معيارين پراگماتيين.

5. **نظرة في الشرط** لنلاحظ أن الشرط قد يكون على نحو الجملة الخبرية: "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وأخرى على نحو الإنشاء: "إن جئتني أكرمتك" وهو وعد معلّق، و"إذا لقيته فحيّه" وهو أمر معلّق. فربما لم يكن الشرط بما هو شرط مما يندرج تحت الخبر أو أي قسم من أقسام الإنشاء، بل هو تابع في ذلك للمضمون. وهذا خلافاً لكثير ممن عدّ الشرط في الإنشائيات. ولعلهم لم يريدوا سوى ما ذكرنا.

الرســـالة السادسة

في
أنطولوجيا الاجتماع

(1) الذات وأصول ظاهرة الاجتماع

(2) ظاهرة الاجتماع: من الطبع إلى الوضع

(3) علاقات بين ما بالطبع وما بالوضع

(4) خاتمة: في العلم الحضوري

الرسالة السادسة

في أونطولوجيا الاجتماع

0. تمهيد إن موضوع الميتافيزيقا[1] كما قرره أرسطو صريحاً هو "الموجود بما هو موجود". ومن أغراضها تمييز ما هو الموجود من غير الموجود من بين الأشياء التي لها أسماء. مثلاً، هل الزمان موجود، وهل الأشكال الهندسية موجودة، أم هي أسماء لا يقابلها شيء في الخارج؟ وبتبعه تمييز وحصر أنحاء وجودات الأشياء (فالمجرد والجسم واللون والعدد والحركة والصورة العلمية لكل منها نحو وجود غير ما هو لغيره). ويتبع ذلك، ولو بنحو استطرادي، تفسير وضع هذا الاسم أو ذاك على غير الموجود حقيقة، ومن ذلك تحليل مضمون الاسم إلى علاقات بين عناصر موجودة. ومن أهم تلك الأسماء أسماء المفاهيم الاجتماعية من أشياء وعلاقات ووقائع (دولة، نادي، شركة، رئيس، مالك، زوج، انتصار هذا الجيش على ذاك في حرب كذا، تنفيذ الحكم على المذنب في جريمة كذا). وقد مرّ علينا ما له صلة بذلك في تعاطي الحكماء الإسلاميين لمقولة "له"؛ وفي ما يتعلق بالطبع والوضع في دلالة الألفاظ، وفي غير ذلك، مما يظهر منه أصالة آراء الفارابي في هذا المجال[2]؛ فضلاً عما أوردناه من نماذج من التطورات الكبيرة التي أنجزها الفقهاء المتأخرون في مجال الاعتباريات وخواصها مما هو أوثق صلة بالفلسفة منه بالفقه. وأما غاية ما

[1] وبعد التوسع في دراسة فروع الميتافيزيقا بين أمثال أحكام الوجود، ومباحث العلية، ومباحث العقل والنفس، ومباحث الإلهيات (بالمعنى الأخص) صار كل فرع علماً مستقلاً، وصار اصطلاح **الأونطولوجيا** ontology معبراً عن البحث الميتافيزيقي الخاص بأحكام الوجود.

[2] أما مساهمة ابن خلدون في مقدمته فهي – على أهميتها وريادتها – في مجملها استقرائية تجربية. كما أنها تتناول الظاهرة الاجتماعية من حيث التصنيف والتقسيم، ومن حيث توصيف الوظائف والتفاعلات والمراحل لأصلها ولمكوناتها. أما بالنسبة إلى ما هو المهم لما نحن فيه من استنباط الجذور الفلسفية للظاهرة الاجتماعية فما ورد في المقدمة منها شيء يسير، وهو المناسب للبحث في دائرة علم الاجتماع.

بلغه الحكماء الإسلاميون المعاصرون في هذا المجال، والمتمثل في نظرية الاعتباريات للحكيم السيد محمد حسين الطباطبائي[3]، فقد أجلنا بيانه، كما أجلنا، بالمثل، بيان تفاصيل نظرية جون سيرل، مع ما يتبع البيانين من المقارنة والمقابلة بينهما.

وفي المسار الفلسفي الغربي تعرض الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى شيء يسير مما يتعلق بذلك في سياق الاهتمامات الأصلية لمجالات الفلسفة العملية – الأخلاقية والسياسية – مضافاً إلى فلسفة الجمال. وربما مثّل عمل هوبز "التنين" — المعبّر عن عقلية العصور الحديثة — إحياءً وتطويراً للبحث الفلسفي في المسائل ذات الصلة بالظاهرة الاجتماعية. ثم أدى نشؤ علم الاجتماع لاحقاً إلى شيء، وإن كان يسيراً أيضاً، مما له صلة بهذه المباحث، خصوصاً فيما قدمه دوركهايم[4]. ثم منذ الثمانينيات الفائتة تبلورت فكرة النظر الأنطولوجي إلى الظاهرة الاجتماعية بكليتها وبجزئياتها، وذلك ضمن مجال الفلسفة التحليلية التي طالما تجاهلت النظر في هذه الأمور[5]. ومن الرواد الأوائل لهذه الأبحاث مارگريت گلبرت[6] التي جعلت المسألة الأساس لدارستها: ما هي الظاهرة الاجتماعية؟ ثم انضم في التسعينيات

---

[3] وأقدم ما وضعه في ذلك هو **رسالة في الاعتباريات**، ألفها (بالعربية) سنة 1348هـ، ونشرت بعد وفاته – ضمن رسائل أخر تحت عنوان **رسائل سبعة** – سنة 1983م. ثم وضع مقالة **إدراكات اعتباري**، ضمن مجموعة مقالات **أصول فلسفة** (بالفارسية) في أوائل الخمسينيات الميلادية؛ ونشرت في ذلك الوقت مع تعليقات لتلميذه مرتضى مطهري. وهذه المجموعة من المقالات عُرِّبت غير مرة، ولعل أفضلها تعريب عمار أبو رغيف. هذا، إضافة إلى مباحثه ذات العلاقة في **حاشية على الكفاية** و**تفسير الميزان** وغيرهما. وقد ابتدأ اهتمامنا الشخصي بالاعتباريات منذ أوائل الثمانينيات على إثر التعرف على هذه المقالات ثم على إثر الدراسات الأصولية والفقهية المبنية على ملاحظة أحكام هذا النحو الخاص من المفاهيم.

[4] وقد أنجزت أخيراً دراسات مقارنة بين آراء دوركهايم وآراء سيرل تهدف إلى التحقق من ادعاء تلاقيها، ومن ثمّ إلى ريادة دوركهايم لسيرل. وقد زعم بعضهم إن آراء سيرل إنما هي إعادة عرض لآراء دوركهايم بأسلوب الفلسفة التحليلية. (الأمر الذي نفاه جون سيرل نفياً استدلالياً). أنظر:

Lukas, S. (2007), "Searle Versus Durkheim". In S. L. Tsohatzidis (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts*.

[5] لكن لا يخفى أن دراسات الوضعيين للقضايا الأخلاقية من حيث وجود مطابَق لها في الواقع هي في صميم البحث في الاعتباريات.

[6] قدمت سنة 78 أطروحتها للدكتوراه التي هي أقدم دراسة تفصيلية لهذا الموضوع في سياق الفلسفة التحليلية بعنوان:

On Social Facts.

ونشرت سنة89 كتاباً بنفس العنوان لكن بتعديل هامٍ في المواقف. كما يظهر مما ذكرته في هامش مقدمتها لمقالها التالي والمشتمل على تلخيص وافٍ لتطورات هذه النظرية في الفلسفة المعاصرة:

Gilbert, M. (2007), "Sealre and Collective Intentions", In S. L. Tsohatzidis (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts*.

جون سيرل متتبعاً اللوازم ولوازم اللوازم النفسانية والاجتماعية لأبحاثه في فلسفة اللغة. فانطلق منها (الأفعال الكلامية) إلى فلسفة العقل (التعلّق[7]) وصولاً إلى فلسفة الاجتماع. ومنذ انتشار **بنية الواقع الاجتماعي** the Construction of Social Reality (1995)، احتلت نظرية سيرل موقعاً محورياً في مجال أونطولوجيا الاجتماع[8].

وسنعرض فيما يلي خلاصة ما أمكننا أن نحصّله في مجال أونطولوجيا الاجتماع، وذلك بالبناء على ما استخلصناه من أصول الفكر الإسلامي بفروعه المختلفة مما يتصل بهذا المجال، وفي ضوء المفاهيم والأدوات المعاصرة. وهذه الخلاصة تقوم أساساً على التركيز على متقابلتي الطبع والوضع (الاعتبار) والعلاقة بينهما، لا في مجال اللغة فحسب -كالمتعارف منذ أرسطو- بل بما يشمل العمل والمفاهيم العملية. فننظر في طبيعة ذات الإنسان وما يستلزمه سلوكه الحيوي الذي به يستبقى نفسه ونوعه من اصطناع مفاهيم بأعيانها ينظر من خلالها إلى مكونات العالم في تعامله (الاستخدامي) معها. حيث نبيّن إن الوضع بمثابة **استنساخ** للطبع واستعارة منه، فهو فرع منه وأثر من آثاره مسترسل عنه، يحدث بإحداثه ويبقى بإبقائه ويفنى بإفنائه؛ وأن المصادمات الطبعية —بين طبعين متضادين للفرد الواحد وبين مقتضى طبع واحد لفردين توجها إلى متعلق واحد من متعلقات ذلك الطبع- وتعقيدات محاسباتها هي المستدعية للجوء الطبع نفسه إلى الوضع، فيكون غرض الطبع من استصناع الوضع هو علاج التضاربات الطبعية، وبالتالي تسهيل

[7] قد لفتنا فيما مضى إلى صعوبة تحديد مقابل عربي واضح لمصطلح intentionality الذي يمثّل محور فلسفة العقل لدى سيرل. فهو يقابل: التعلق، العناية، القصد (بالمعنى الأعم)، الالتفات، التوجه، اللحاظ، وغيرها. ونفس الصعوبة موجودة في اللغة الإنكليزية. وسبب الإشكال، كما بيّنه سيرل، إن اللغة الألمانية التي أخذ منها هذا المصطلح أصلاً يتميّز فيها اللفظ الدال على قصد الفعل، أو القصد (بالمعنى الأخص) المرادف للنية، تقريباً (absicht)، والقصد (بالمعنى الأعم) المرادف لهذه الألفاظ (intentionalität) . ولعل المقابل العربي الأنسب هو **التعلّق**.

[8] وربما اصطلح على هذا الفرع الجديد من الفلسفة مصطلحات عدة: فلسفة الظاهرة الاجتماعية the philosophy of social phenomena؛ فلسفة الاجتماع the philosophy of society؛ ميتافيزيقا (عملية) الاجتماع metaphysics of sociality أو socializing metaphysics؛ و**أونطولوجيا الاجتماع** social ontology. ولعل هذا الأخير هو الأقرب لأن يُستقَرّ عليه، وهو آخذ بذلك.

تحقيق الغايات الطبعية. ثم ننظر في ترتّب اجتماع الإنسان والإنسان على هذه الطبيعة الخاصة للذات وما اصطنعته من مفاهيم عملية، بما يؤول إلى تفسير البناء الاجتماعي حدوثاً وبقاءً، وإظهار المضمون الأونطولوجي للمفاهيم والوقائع الاجتماعية.

ولننبّه إلى أن بناء البحث على التقابل بين الطبع والوضع قد يغاير بناءه على التقابل بين الحقيقة والاعتبار، على ما هو المتداول عند الأصوليين والحكماء المعاصرين. ولعل الفارق إن طبعية مصداق العنوان لا تجعل العنوان حقيقياً غير اعتباري. فإنه يبقى للعنوان مصداقه الأصلي الذي ينطبق عليه حقيقة، وأما صدقه على الطبعي فبتصرف المعتبِر. والحقيقي من العناوين لا يكون في مجال الاستكمال الحيواني بالأفعال الإرادية. أما الفرق بين الطبعي والوضعي فهو ضبط وتشذيب الطبعي ثم الثبات عليه. وقد يقال إن الطبعي مرحلة متوسطة بين الحقيقي والوضعي. وتحقيق ذلك كله مؤجل. على أية حال فنحن كثيراً ما تسامحنا فتعاملنا مع الحقيقي والطبعي كالمترادفين، وكذلك تعاملنا مع الوضعي والاعتباري.

(1) الذات وأصول ظاهرة الاجتماع
(عالم الذات)

1.العلم الذاتي

علم الإنسان بأن الشمس حارة وأن الفلزات تقبل التمدد وأن الفيتامين كذا ضروري لنمو العظام، وأمثالها، يختلف عن علمه بحاله الراهن من جوع وشبع ورضا وسخط وما يشغل فكره، وأمثالها. ونعبِّر – اتباعاً للحكماء الإسلاميين – عن القسم الأول بالعلم **الحصولي**، وهو العلم الحاصل بالحواس المعروفة أو بإعمال الفكر والانتزاع أو بالاستنتاج المنطقي؛ وعن الثاني بالعلم **الحضوري**، وهو نفس الوعي بالذات وحالاتها المتواردة عليها. ومن حالاتها تلك ما تحيط به علماً من معلومات حصولية؛ فـ "الشمس حارة" تعبِّر عن علم حصولي، لكن "أعلم أن الشمس حارة" تعبّر عن علم حضوري.

ومن خواص العلم الحضوري أنه غير قابل للمشاركة مع الآخرين خلافاً للحصولي. فإن من يشاهد زيداً مكسور اليد صارخاً يستنتج – ومن ثم يعلم – "أن زيداً يألم"، لكن هذا المشاهد والمستنتج لا يألم بنفس "صورة ألم زيد" التي استنتجها؛ نعم هو قد يألم لألم زيد شفقةً عليه، وألم المشفق هذا ألم آخر يمكن لزيد بدوره أن يستنتج وجوده لدى المشاهِد، ولكن لا يمكنه أن يألمه. أما العلم الحصولي فحيث كان ناشئاً عن اتصال الأجسام والظواهر الخارجية بالحواس التي يتشارك فيها الناس فإنه يقبل أن يحصل لكل من استعمل حواسه — مجردة أو مسلحة — تجاه نفس الأجسام والظواهر، ويكون حصوله بنفس الكيفية (تقريباً).

1.1. إصطلاحات: بملاحظة هذه الخاصة يعبر الغربيون – متأثرين بالدراسات اللسانية ومصطلحاتها – عن الحضوري بـ **منظور الشخص الأول** first-person

perspective، وعن الحصولي بـ **منظور الشخص الثالث** third-person perspective[9]. وقد يعودون إلى مأثورات عصور غلبة المناهج الحسية فيعبرون عن الحضوري بـ **الذاتي** subjective، وعن الحصولي بـ **الموضوعي** objective، وذلك بملاحظة أن الحصولي يقبل الفحص المستقل من أي أحدٍ في حين أن الحضوري مختص بصاحبه لا يطلع عليه سواه. كما ظهر أخيراً توجه إلى استعمال اصطلاحي **الباطني (الداخلي)** internal **والظاهري (الخارجي)** external[10]. ومن المناسب أن نشير إلى تمييز ذكروه بين الإدراك التعلقي intentional وغير التعلقي non-intentional (أي الحاكي عما وراءه وغير الحاكي) حيث مثّلوا للثاني بمثل إدراك الألم، فإنه عين الألم وليس بحاكٍ عنه، في حين أن الأول مثل العلم بألم الآخرين.

2.1. **تنبيه:** كما أن الأجسام الأخرى خارجيةٌ وموضوعيةٌ وترجع إلى منظور الشخص الثالث كذلك جسم نفس الشخص بالنسبة إلى نفسه، بل وأجزاؤه وأعضاؤه الباطنية، بل وخلاياه العصبية والدماغية. وكل الجريانات الدماغية القابلة للدراسة التجربية، ولو في مستويات تحت–مجهرية، هي مباينة للجريانات الذهنية والنفسية الممثلة لما هو ذاتي وداخلي وراجع لمنظور الشخص الأول[11].

---

[9] فالمتكلم هو الشخص الأول، والمخاطَب هو الشخص الثاني، وموضوع الكلام هو (1) الشخص الأول - أي المتكلم - في حالة كون المنظور هو منظور الشخص الأول؛ وهو (2) الشخص الثالث، الذي يمكن أن يطلع على أحواله كل من المتكلم والمخاطب على السوية، في حالة كون المنظور هو منظور الشخص الثالث. **أو** إن موضوع الكلام هو الشخص الأول، والمتكلم قد يكون هو نفسه الشخص الأول أو قد يكون هو الشخص الثالث (الذي يكون منظوره للأحوال الذاتية للشخص الأول كمنظور الشخص الثاني عليها).

[10] لدراسة تفصيلية أنظر: Georgalis, N. 2006, *The Primacy of the Subjective*, MIT

وانظر pp211-215 من: Grayling, A. C., *An Introduction to Philosophical Logic*, 3rd ed., Blackwell, 1997. خصوصاً مثاله لمنظوري عالم الاجتماع وعالم الفيزياء لمباراة في كرة القدم (p214).

[11] بغرض الاختصار، قد نعبِّر أحياناً بـ "الشخص ثالثي" أو حتى "الثالثي". وبالمثل "الشخص أولى" و"الأولي".

2. الفعل الذاتي

الصغير من الإنسان – مثل كثير من صغار الحيوان – **ينساق** انسياقاً إلى إجراء أصول الأفعال التي بها يحصِّل مكملاته المادية المبقية له (فرداً ونوعاً[12])؛ فيشهق ويزفر تحصيلاً للهواء، ويلتقم ويزدرد تحصيلاً للغذاء، وهكذا. وليست هذه الأفعال مما يُتوصل إليه بالتوجيه والتدريب، ومن البعيد للغاية أن يكون أصل ومبدأ صدورها عن تصميم وتدبير، مثل الكتابة والخياطة وحتى نفْس التنفس لكن بأمر الطبيب الفاحص؛ والأقرب أنها تترتب على إحساسات أو انفعالات نفسانية بعينها من اختناق وجوع وأمثالها. وعليه، تكون هذه الأفعال أشبه بما يظهر على الوجه من آثار الانفعالات النفسانية. فكأنها – وهي الأفعال الإرادية بلا ريب – ليست إلا نحواً آخر من هاتيك الانفعالات، وكأنه لا فارق بينهما إلا في الدرجة: فكلاهما إرادي والانفعالات أقرب إلى اللاإرادي، أو كلاهما لا إرادي وهذه الأفعال أقرب إلى الإرادي.

ويجدر التنبّه إلى أن أفعال الصغير لا تجرى عن علم وإدراك بوجه المصلحة فيها، فلا علم لديه بحاجته إلى الأكسجين لكي يبقى، ولا أن هذه الأفعال توفر له هذه المادة، ولا أن ما يزدرده ما هو وماذا يشتمل عليه من مواد وما أهميتها لبقائه ونمّوه، ولا بالجريانات الواقعة في أجهزة وأعضاء جسمه الباطنية المتعلقة بهذه الأفعال كالتنفس والاغتذاء. فهو لا يفعل ما يفعل إلا مقبلاً على التذاذٍ أو طارداً لألم (لذلك نعبِّر عنها بـ **الفعل الالتذاذي)**. وكل من الالتذاذ والألم مدركات حضورية من موجودات عالم الذات. فجملة هذه الإدراكات والأفعال، المترتبة عليها والمرتبة إياها[13]، محويّة في عالم الذات. فكأن فعل الصغير هذا نسبتُه إلى فعل

---

[12] المبقي فرداً هو الاغتذاء، والمبقي نوعاً هو التوالد.

[13] فالإدراك الحضوري لضيق النفس يترتب عليه فعل استجرار الهواء، وهذا الفعل يرتب الإدراك الحضوري الذي هو انبساط النفس.

الراشد كنسبة العلم الحضوري (الباطني) إلى العلم الحصولي (الظاهري). وكأن لنا فعلاً باطنياً يشكِّل هو والعلم الباطني – بما يشتمل عليه من حالات كالجوع والعطش تتوارد عليه – وقائع **عالم الذات** المختص بها طلقاً بلا منازع. وكأن لهذا العالم الذاتي نظامه في القبض والبسط. وكأن تحركات الصغير وتحريكاته هي **أفعال ذاتية** لا تعلل بما وراء طبيعة **باطنه**. على أن **أصالة الباطن** هذه لا تتنافى والمتسالم عليه من أن هذه الفاعلية الذاتية هي انعكاس للمناسب من تحقق شروط وانعدام موانع في **الخارج** (العالم الموضوعي)، كتأدية نقص الغذاء في العالم الموضوعي (البدن) إلى عروض الجوع في العالم الذاتي (النفس) فيترتب عليه صدور ما يلائم من قبض وبسط؛ وكتطلب إجراء أفعال رفع الجوع في العالم الذاتي انعدامَ الشعور بالاختناق، وهو بدوره انعكاس لعدم انسداد مجرى الغذاء في العالم الموضوعي. على أن المؤثر أبداً ليس هو هذه الوقائع بموضوعيتها (أي بخارجيتها)، بل المؤثر هو انعكاس هذه الوقائع على الذات، وما يحضر على إثرها لدى الذات. وكل فعل إنساني، مهما تركب في محاسبات مبرراته وفي المهارات المطلوبة لإجرائه هي **مشتقات** – قريبة أو بعيدة – لهذا القبض والبسط الباطني، واقعة في طوله، والمحرّك لها هو نفس المحرك لأفعال الصغير. نعم تضاف إلى الدواعي الالتذاذية المتعلقة بالكملات المادية التي تحرّك الصغير دواعي أخرى تدخل في محرِّكات الكبير، على ما يأتي.

1.2. مسألة: هل هذا الصغير غير المجرِّب يُقدِم ابتداءً، ومن أول مرة، على تحريك العضلات المناسبة، بحيث أنه عند اختناقه يحرك العضلات التنفسية تحديداً وعند جوعه يحرك عضلات الفم والبلعوم، أم أنه في مبتدأ الأمر يحاول **ويُجرِّب** هذه العضلة وتلك حتى يستقر عند الشعور بالملائم أو الملِذّ أو المريح على التحريكات العضلية التي صاحبت هذا الشعور؟ ومسألة أبعد: لو شئنا أن نترفع عن التعبير الشعري – "النداء الداخلي" – فما التعبير المناسب للمحرك أو الموجِّه لهذا الصغير

(وإرادته) لكي يحرك هو، بدوره، عضلاته؟ بعبارة أخرى لِمَ **يريد** الصغير تغيير حاله؟ فههنا سؤال في أصل التحريك وماهية المحرك، سواءً نحو هذا الفعل أو ذاك؛ وسؤال آخر في تحريك عضلات بعينها لأجل تحصيل غرض بعينه.

ولا شك أن هذا الصغير لا يقاس حاله بحال الراشد الذي يتناول الدواء بداعي طلب الشفاء واعتقاد تأثير تناول الدواء في ذلك. فالصغير لا **يتصور** "العضلة كذا" ولا "التحريك" ولا "الهواء" ولا "الغذاء" ولا حتى "الفعل"، فهذه المفاهيم الحصولية كلها لا تدرك إلا بعد ممارسة يدخل فيها منظور الشخص الثالث؛ ناهيك عن أن يعتقد أو **يصدِّق** بأن "الهواء أثره كذا" و"الغذاء أثره كذا" و"تركهما أثره كذا".

ومن ذلك يُعلم أن ثبوت العلم الحضوري للصغير، وبالتالي ثبوت علمه وشعوره بالاختناق والجوع، لا يكفي لتفسير تحركه وتحريكه لعضلاته. كل هذا مبني على أن الكلام في **شعوره** بالجوع – من حيث هو انفعال – شيءٌ والكلام في **سعيه** لرفع الجوع – من حيث هو فعل – شيءٌ آخر. أما على ما كان ربما أكثر دقة[14] من أن يقال إن شعوراً وإحساساً بالحال غير الملائم يُحرِّك صاحبه تحريكاً غير عمدي – وإن كان إرادياً – ليرفعه، ومن ثمّ يستعيد حاله الملائم[15]. وتبقى بعد ذلك مسألة: ما أعلمَه أن الحركة – أية حركة – قد ترفع هذا الإحساس، فضلاً عن أن يكون الرافع هذه الحركة بعينها. نعم، لاحظ أن تحركاته تتفاوت فيما تعود به عليه من إحساسات ملائمة أو غير ملائمة وبدرجاتها المتفاوتة. فهو حين يتحرك لا يتحرك إلا منغمساً في عالم التنقل من الإحساسات غير الملائمة إلى الملائمة، ومنها إلى ما

---

[14] وإن لم يكن أقرب إلى القبول العرفي.

[15] بعبارة أخرى هو لا يعلل لأنه خاصة ذاتية للحيّ، أو الفاعل الإرادي. أو يحال التعليل إلى مرتبة باطنة غير مشهودة تكون أكثر كمالاً من مراتب النفس الظاهرة. ولعل من الإجابات التقليدية على مثل هذا السؤال هو التعليل برب النوع.

هو أكثر ملاءمة وأوفى لذة مهما أمكن. أما كونه في هذه الأثناء يكمِّل نفسه مادياً ويستبقي حياته فهو أمر خارجٌ عن مجال إدراكه، حتى حين.

3. المنظور الذاتي للخارج

1.3. ما يأتيه الفاعل من أمثال الشهيق والزفير والالتقام والازدراد يأتيه وهو واع له شاهد إياه حاضر لديه. كما يكون حاضراً لديه أيضاً حاله أو أحواله، من جوع قبلها، ومن استطعام والتذاذ أثناءها، ومن شبع ورضا واستقرار بعدها. كذلك يحضر لديه علمه وإدراكه ومشاهدته الحسية لموضوع ومتعلق هذه الأفعال (كالحليب والماء) ومآخذها (كالمرضع والخادم)[16]. إذن لديه علوم حضورية تتعلق بأفعاله وبأحواله المرتبطة بأفعاله، ولديه أخرى حصولية مرتبطة بأفعاله كذلك: فمنها (1) العلم بمتعلقات أفعاله، ومنها (2) العلم بمآخذ هذه المتعلقات وبالممدات إياه بها من أشخاص (كالمرضع والخادم) ومن مصادر (كالبقرة للحليب والحقل للحنطة)، ومنها (3) العلم بالوسائط من آلات ومعدات تعينه على معالجة وتحصيل متعلقات أفعاله (كأدوات الصيد والزراعة)، ومنها (4) العلم بالجهات الموضوعية (الخارجية) لأفعاله (كتعرّفه على جهازه الهضمي[17] وكيفية تأديته وظائفه). وهذان الأخيران يتحققان في مراحل لاحقة وبدرجات متفاوتة. (ثم هو لاحقاً يتعرّف على أمثال البيع والشراء والقيمة والمال والوظيفة والمرتّب).

وكل واحد من تلك الأحوال الحضورية الشخصية المتصرمة تصطنع له النفس صورة حصولية كلية ثابتة (**مفهوم**)، تماماً كما تصطنع للمحسوسات الخارجية أمثال هذه الصور الثابتة. فكما للنار صورة وللماء صورة ولكل من هذا النبات وذاك صورة وهكذا، فكذلك للجوع صورة وللالتقام صورة وللازدراد صورة وللشبع صورة

---

[16] وقد سلف أن علمه بصورة الشيء الخارجي حضوري وبنفس الشيء الخارجي حصولي.

[17] فإن الجهاز الهضمي خارجي بالنسبة إلى عالم الذهن والمنظور الذاتي، كما مرّ في التنبيه المتقدّم.

وهكذا. لاحظ أن الذاتية بالنسبة للجوع والشبع أوضح منها بالنسبة للالتقام والازدراد.

وأما المتعلَّقات فإن النفس تنشئ لها مفهومين مختلفين: أحدهما —وهو الأقدم— **مفهوم ذاتي**، يعبر عن (درجة) مرغوبيةٍ أو منفورية هذا المتعلّق ونحو استعماله له (فهذا غذاء وذاك شراب والثالث تحلية والرابع دواء وهكذا)، وقد يكون المفهوم منتزعاً من الحالات الحضورية للنفس حين ارتباطها وتفاعلها مع المتعّلق (فهذا مالح وذاك حامض والثالث ساخن والرابع بارد[18] وهكذا)؛ وثانيهما **مفهوم موضوعي** — متأخر – يراعي فيه معطياته الحسية ثالثية المنظور (فهذه مادة الأكسجين وتلك أملاح والثالثة دهون وهكذا)، مما ينشأ من الاشتغال في الطبيعة وعلومها.

فالموضوعي إذا طرأ عليه تبدّل فهو بسبب تطوّر العلوم التجربية (كما ينتقل من الاعتقاد بأن الهواء عنصر بسيط إلى الاعتقاد بأنه مشتمل على عناصر كثيرة)؛ أما المفهوم الذاتي فتبدّله ذاتي أيضاً. فهو تابع لتبدّل الحاجات والرغبات والذائقات. لاحظ إنه في حالة اكتشاف أن ما كان يحبه هو مضر لصحته لا يكون تبدل المفهوم الذاتي له بمجرد الاكتشاف الموضوعي وبمجرد تبدل العلم الموضوعي، بل المبدّل الأصل للمفهوم الذاتي للشيء هو النفور النفساني الناشئ من ربط هذا الشيء بالضرر المترتب عليه. لذلك يحصل التبدل تبعاً لحصول النفور ولو كان النفور مستنداً إلى معلومات موضوعية باطلة.

وكذلك الحال مع الوسائط من ممدات ومصادر وآلات، فقد تنشئ النفس لكل منها مفهومين متمايزين بمثل ما تفعل مع المتعلقات أنفسها، وذلك بملاحظة أثرها في تقريب أو تبعيد المتعلقات. فالمقرب لحاجاته يكون له مفهوم ذاتي إيجابي، والعكس مع المبعّد، وتتدرج الإيجابية والسلبية بحسب شدة المقربية والمبعدية.

---

[18] أو: مصدر الملوحة والحموضة والسخونة والبرودة.

ببيان آخر، قد يشار إلى شيء بأنه "سائل" أو "النبتة كذا" أو "الحيوان كذا"، كما قد يصنّف على أنه"شراب" أو "غذاء" أو "دواءٌ لألم الرأس" أو "آلة الحمل والنقل". فعلى التصنيف الأول هو عنوان وتوصيف موضوعي لذات هذا الشيء الخارجي وحقيقته، أما على الثاني فهو تعبير ذاتي عن علاقة هذا الشيء بي (بالإنسان[19]) أو وظيفته وفائدته (أو ضرره) للإنسان. أو بالدقة، الأول يعبر عن المنظور الموضوعي الثالثي للإنسان تجاهه – بما هو عالم مستكشف؛ والثاني يعبر عن المنظور الذاتي الباطني للإنسان تجاهه – بما هو كائن حي ذي استكمال وحاجة إلى تعاطي ذلك الشيء (أو إلى التوقّي منه واجتنابه)[20]. والعناوين والتوصيفات (المفاهيم) الذاتية قد تتصاعد من حيث العمومية، فكل من مفاهيم "الشراب" و"الغذاء" و"اللباس" و"الدواء" و"آلة الحمل والنقل" يجمعها ويعمّها المفهوم الذاتي **مرغوب،** بمعنى ما من شأنه أن يُطلب ويرغب في تعاطيه إن عاجلاً أو آجلاً. وربما كان أعم هذه التوصيفات الذاتية ما كان من مثل **المرغوب والمنفور أوالنافع والمضر** أو **الخير والشر**؛ وأقدمها، والذي يشاركها في كثير من المصاديق **الملذّ والمؤلم**[21].

2.3. إذا وجد أن ما يلذ له يلذ أيضاً لغيره[22] استطاع أن ينتقل من "هذا يلذ لي" إلى "هذا يلذ لفلان (للآخرين)"، ثم منه إلى "هذا لذيذ"؛ وكذلك من "هذا

[19] ليس المراد "الإنسان" بما هو مفهوم مستقل؛ بل الأدق أن يقال "أنا". فكل أحد تنشأ عنده هذه المفاهيم بحسب "أنا" الخاصة به، وهي ليست "أنا" المفهومية، فهو لا يتصور نسبتها إلى نفسه تصوراً صريحاً حين يسبغ عليها هذه العناوين الذاتية. وباشتراك نسبة الشيء إلى جملة الناس ينشأ العنوان والتصيف شبه الموضوعي، وهو يعبّر عن وظيفة الشيء بالنسبة للإنسان.

[20] أنظر (Searle, J., 1995, pp. 9-23) لبيان هذه المقابلة. وما نستعمله أحياناً من اصطلاح العنوانين الأولي والثانوي بما يتناسب وهذين المعنيين مستعار من المتون الإسلامية المتأخرة لأصول الفقه وغيره.

[21] بتعبير ملائم لمصطلحات الحكمة القديمة: أن كلاً من جواهر الأشياء وخواصها – التي تعرض لها - المندرجة تحت المقولات والتي تُطلب في العلوم الطبيعية هي مما يُدرك بالحس وتكون صورته في الذهن انعكاساً لصورته الخارجية وانفعال الحواس عنها بحسب خصوصية الأجهزة الحسية. أما توصيفاتها بحسب المنظور الذاتي فهو أمر انتزاعي يصطنعه ذهن الإنسان أو عواطفه المرتبطة بحاجاته وعلاقة ذلك الأمر بها من حيث كونه حاجة أم لا أو نافعاً في تقريب حاجة أم لا. مثل "هذا صديق" و"ذاك عدو"، وبشكل عام "هذا خير" و"هذا شر". وهذه العناوين غير المنعكسة عن الخارج والمبتدعة في نفسه يعود الإنسان بعد إنشائه لها فيُسبغها على الأشياء الخارجية.

[22] وسيأتي لاحقاً تفصيل هذا الانتقال.

ينفعني" إلى "هذا ينفع فلان (الآخرين)" ومنه إلى "هذا نافع"؛ ومن "هذا أستحسنه" إلى "هذا يستحسنه فلان (الآخرون)"، ومنه إلى "هذا حسن". (والصحيح أن يكون التوصيف بمثل "هذا لذيذ لذائقة الإنسان" و"هذا حسن لدى الإنسان" و"هذا ينفع الإنسان"، أو "الصغير" أو "الشاب" أو "الكائن الحي" وأمثالها.) فإذا وجد كلٌ عند نفسه مثل هذا الاستنتاج حصل تعارف (**عُرف**) مضمونه أن هذا **لذيذ**، وهذا **نافع**، وهذا **حسن (جميل)**، وهكذا. ومن ههنا تكتسب هذه الذاتيات شيئاً من الموضوعية الظاهرية؛ لكن الحقيقة أن هذه المفاهيم هي **ذاتيات مشتركة** (أو **عمومية**)، أو **شبه موضوعية**، وإذا اسميناها موضوعيات فبالمسامحة، وإلا فبالخطأ الشائع.

كذلك، قد يلاحظ ما لديه من المرغوبات الواقعة في متناوله غيرَ عزيزة عليه فينشأ عنده معنى الوفرة **والغنى** مقيداً بأنه غنيٌ من حيث هذا الأمر وأن له أن يقول "أنا غني من حيث كذا"؛ ثم يجرد تارة عن نفسه فيكون غنيٌ من ناحية الشيء بالنسبة لأي أحد، فينشأ مفهوم "الغنى من حيث كذا"، ثم يجرد تارة أخرى بالنسبة إلى ذلك الشيء فينشأ مفهوم "الغنى" المطلق. وبمثلها ينشأ مفهوم الفقر. وبحسب كون المرغوبات من البشر، مقابل ما هو من الجماد، تنشأ أيضاً لديه مفاهيم **الرفيق والصديق والخادم والزبون** وأمثالها، كما تنشأ لديه، من حيث المنفورات البشرية مفاهيم **المزعج والمنافس والعائق والخصم والعدو** وأمثالها[23]. ولا يخفى أن مثل **ماما** و**بابا** هي من أوائل التوصيفات والعناوين الذاتية التي تُسبغ على الأشخاص.

3.3. هذه الذاتيات هي أقرب إلى عالم الذات وأبعد عن العالم الخارج. فإنها تمثل نسبة (علاقة) العالم الخارج ومكوناته إلى الذات، وقيمتها عند الذات، فتكون

23 كما سيأتي تفصيلاً.

الذات هي الأصل وهذا العالم ومكوناته هي التابع، وتكون الذات هي الفاعل وهذا العالم ومكوناته هي المتعلَّق. لكن منظور الشخص الثالث يرى – أو يكاد – العالمَ وأجزائه كما هو وفي حدِّ ذاته، مستقلاً عن الذات وظِلالها. وكلما نما الإنسان، فرداً ومجتمعاً وتاريخاً، زادت حصيلته من العلوم الحصولية الموضوعية ثالثية المنظور. وفي أثناء هذا التحول يتتابع حصول التوتر مرة بعد مرة كلما استجد تفاوت بين تصّور الأشياء من المنظور الثالثي وتصورها من المنظور الذاتي. وينعكس ذلك صراعاً في ميادين القيم الأخلاقية ومعايير السلوك والتعامل[24].

هذا، إضافة إلى أن الذاتيات تكون عادة نسبية تقبل التفاوت تبعاً لتفاوت متطلبات التكامل (فاللذيذ عند الطفل هو سوى اللذيذ عند الكهل)، إضافة إلى تأثرها باعتقادات صاحبها، وهي غالباً منقوصة غير دقيقة. فمصدر الخير لي قد لا يكون مصدر الخير لك بل قد يكون مصدر شرّ لك، وما تعتقده خيراً لك استناداً إلى معلوماتك عن خواصه قد يكون شراً لك بحسب حقيقة خواصه. فما يكون عندي مصداقاً لمفهوم ذاتي إيجابي قد يكون عندك مصداقاً لمفهوم ذاتي سلبي أو محايد؛ وما يكون مصداقاً لمفهوم إيجابي عندي بحسب مبلغي من العلم لعلك تحكم عليه – استناداً إلى مزيد إحاطتك – بأنه مصداق لما هو سلبي بالنسبة لي نفسي. أيضاً، بحسب تفاوت حالات الناس من جوع ومرض وبرد وغيرها يتفاوت حال أمثال اللباس والدواء والغذاء من حيث الاحتياج الفعلي إليها. فمن اشتد به المرض ولم يجد علاجاً إلا دواءً بعينه فلا يكاد يتحرك إلا بما يقرِّبه من هذا الدواء. فينشأ عنوان "المطلوب الفعلي" أو **الضروري**؛ ويصير هذا الدواء مصداقاً له[25]. ثم

---

[24] **الموضوعية** قد تقال على معان عدة: (1) الواقعة الخارجية بما هي خارجية مستقلة عن الإدراك؛ (2) الواقعة التي يكون إدراك الناس لها مطابقاً لحالها في نفسها (لحالها الخارجي)؛ (3) الواقعة الخارجية التي قد لا يتطابق إدراك الناس لها مع واقعها الخارجي (حالها في نفسها)، لكنهم بالعادة لا يتفاوتون فيما بينهم في كيفية إدراكهم لها (كالألوان والطعوم)؛ (4) المواقف والتوجهات الإنسانية الذاتية التي يتخذها الناس بلا تفاوت بينهم فيها، وهي الذاتيات المشتركة.

[25] كما تصير كل الخطوات والتنقلات المتوسطة بينه وبين تحصيله مصاديق للضروري كذلك، كما سيأتي بيانه.

بحصول الاستغناء عنه يخرج هذا الدواء عن كونه مصداقاً للضروري، بل يصبح مصداقاً لعنوان الزائد والفضلة وغير المرغوب (ولا المنفور). بل إنه ينقلب حاله، أحياناً، من عنوان "نافع" إلى عنوان "ضارّ". وهذا لا شك علامة عدم موضوعية هذه العناوين التي هي آثار لانفعالات النفس تجاهها. فهذه وجوه مختلفة لنسبية الذاتيات. فمن فاته إدراك ذلك وقع في تضاد غير عقلائي مع غيره.

ويجوز أن يقال عن التعبير عن الشيء من حيث حقيقته الموضوعية أنه **عنوان أوّلي** لذلك الشيء، وعن التعبير عنه من حيث وظيفته وموقف الإنسان منه أنه **عنوان ثانوي** له. لاحظ أنه قد تجتمع عناوين ثانوية متعددة للفعل الواحد أو لمتعلقه (فيكون ملذاً وضاراً معاً، ومحققاً لرضا الوالدين ومفوتاً لفرصة ثمينة، معاً).

4.3. نبذة تاريخية: لفظ **الوضع** له اصطلاحان مرتبطان بما نحن فيه. أحدهما المقابل للطبع، والذي يساوقه في المصداق - مع فارق طفيف في المفهوم- اصطلاحَا المواطأة والاعتبار. وثانيهما المقابل لاصطلاح **التكليف**. فالحكم **التكليفي** يكون (مثل "صلّ" و"لا تشرب المسكر" و"لا بأس في أكل لحم الضأن" وأمثالها) مما يشتمل على **توجيه** للمكلفين بالفعل أو الترك. أما الحكم **الوضعي**، فله أقسام يجمعها أنها إعطاء عناوين ثانوية لذوات أو صفات أو أفعال لأشخاص أو أشياء بحيث يترتب عليها أحكام تكليفية متفاوتة بين مكلّف وآخر. فالحكم الوضعي على هند بأنها **زوج** كامل (عنوان ثانوي لهند) يترتب عليه حكم تكليفي على كامل بوجوب النفقة عليها، وعلى غيره بحرمة طلب يدها. والحكم الوضعي عليها بأنها **طالق** طلاقاً بيّناً من كامل يترتب عليه الحكم التكليفي على مطلِّقها بأنها **محرمة** عليه، وعلى غيره بأن له طلب يدها؛ والحكم الوضعي على السيارة التي اشتراها زيد من عمرو بالعقد الشرعي أنها **ملك** لزيد يترتب عليه الحكم التكليفي على غير زيد بحرمة التصرف فيها بدون إذنه، وهكذا. وكما تكون العناوين

الوضعية معبرة عن أحكام تكليفية، كذلك تناط أحكام وضعية وتكليفية بالعناوين الطبعية، مثلاً يكون توارث بين عناوين نَسَبية بعينها، وفي بعض المجتمعات يكون لابن العم (الذي هو عنوان طبعي) أولوية في الاقتران بابنة عمه (الذي هو حكم وضعي)، وهكذا. بل الأصل في الأحكام التكليفية أنها للعناوين الطبعية، وتسرّى للعناوين الوضعية باعتبارها تنقيحات للطبعية، كما سيأتي.

هذا، والاصطلاح الذي يضعه سيرل للمضمون القريب من التكليفيات في نظريته هو deontic powers؛ والذي يضعه مقابلاً للوضعيات، أو ما هو قريب منها هو status functions. وربما كان لها، سوى اصطلاح سيرل، اصطلاحها المستقر في الأدبيات الحقوقية.

4. التدبير

1.4. كلما كانت قطعة المغناطيس واقعاً قربها قطعة حديد وقطعة خشب فهي تجذب الأولى دون الثانية، وإذا كانت بمعزل عما يمكنها إعمال فعلها (الجذب) عليه فإنها تبقى عاطلة كما هي، بلا سعي لها لتحصيله وإعمال فعلها عليه. فقطعة المغناطيس تفعل فعلها الناشيء عن طبيعتها بوتيرة واحدة دونما تراخٍ أو تفاوت بين حال وحال، ودونما تطلُّب واستدعاء من جهتها لتوفير متعلّق فعلها. أما الإنسان — ومثله الحيوان ولو بدرجات متفاوتة — فإن أمر إقدامه على أفعاله الاستكمالية التي يتوقف عليها بقاؤه مختلف. فهو قد يقدم على الازدراد بشدة أو بضعف أو قد يُمسك، وإذا افتقد ما يكون متعلقاً لهذا الفعل فإنه قد يسعى إليه، وإذا كان أمامه أكثر من واحد مما يقبل أن يكون متعلقاً فإنه قد يتروّى ليختار من بينها ما هو أنسب. وهو كما يحسب مردود الفعل في نفسه كذلك يحسب ما قد يلابس الفعل من آثار وتبعات (كتوفير المرغوب لوقت الحاجة، أو كإغضاب خصم قوي أو إرضاء ولي نعمة أو كسب محمدة). وقد يكون معياره في كل ذلك

الالتذاذ وقد يكون المصلحة وقد يكون الحسن الذوقي والخلقي[26]، وفي الغالب يكون المعيار هو الممتزج منها بحسب بنيته النفسية.

إذن، خلافاً لمثل المغناطيس لا يكون فعل الإنسان – وعموم الحيوان – إلا عن **تروٍّ وإرادة** وعمليات حسابية. وهذه العمليات الحسابية موطنها عالم الذات والباطن، وموضوعات تلك الحسابات هي الأفعال المتعلقة بالأشياء الخارجية ليس من حيث عناوينها الموضوعية، بل الذاتية (هذا مفيد وذاك مضر وهذا لي وذاك لغيري وهذا للاستهلاك وذاك للاستثمار، وهذا أوان السعي وانقضى أوان الراحة، وهكذا). هذا، فضلاً عن حالة عدم حضور متعلّق الفعل، حيث لا يكون لقواه وآلاتها حينئذٍ إلا السكون (والانتظار)، أو السعي والطلب.

والإنسان حينما يكون في المستوى الالتذاذي فإن إقدامه على الفعل الملائم لا يتطلب تبريراً أو إقناعاً للإقدام عليه، بل يجد نفسه منساقاً إليه. أما المستوى التدبيري فالأفعال عنده هي غالباً مجهودات ومشقات تتطلب تبريراً أو **جزاءً** آجلاً يبرر حمل النفس عليها. والنفس لا تقدم عليها أو **تلتزمها** إلا بعد تروّ مشتمل على فحص وتمحيص وتقدير للعواقب، وكل فحص لابد وألا يترتب عليه الإقدام على الفعل إلا بعد انتهائه إلى البت والجزم على لزوم الإقدام عليه (أو الإحجام عنه)، على ما سيأتي[27]. وكل تبرير وتجويز لمثل هذه الأعمال لابد أن ينتهي إما إلى الالتذاذ أو إلى نحو من أنحاء التجمّل. وربما نشأ ههنا توتر بين تحصيل الإحساسات الملذة واجتناب أضدادها من جهة وتحصيل المصلحة والفائدة المتمثلة بالتكميل المادي من جهة أخرى، كتناول الدواء المرّ والامتناع عن الطعام الدسم وأمثالها.

---

[26] كما سيأتي تفصيله أدناه.

[27] من إن مآله إلى سكون النفس وثباتها على الفعل.

وهذه الأفعال المرتبطة بخواص الطبيعة وقوانينها وغير المطلوبة لذاتها بل المتخذة مقدمات ووسائط لغيرها والمسماة **أفعالاً تدبيرية** لعلها جميعاً ترجع إلى أصلين. الأول، **كبح** فعل التذاذي (كتوفير شيء مما لديه من غذاء – على رغبة فيه – لحين اشتداد الحاجة)؛ الثاني، **الحثّ** على فعل غير التذاذي أو ضعيف التذاذاً، لكنه ذو نفع تدبيري مآله التذاذٌ قوي في الآجل (كالمبادرة إلى البذر والسقي مدة من الزمان حتى حصول على ما ينفع غذاءً)، أو تحقيق قيمة جمالية (كصرف الوقت والجهد على التفنن في طهو الطعام وتزيينه). إضافة إلى هذين – الكبح والحث - يحتاج المدبّر إلى تحصيل خواص الأشياء التي يستعملها ويشتغل بها، بما فيها الحيوان وغرائزه والإنسان ونفسيته، وهذه العلوم التدبيرية ربما سميت **علوماً تطبيقية**.

2.4. ومراتب التدبير يرتقيها الإنسان تباعاً. ففي مبادئ الأمر (ما قبل التدبير)، يتكفّل المربّي إيصال المادة التي تكون متعلقاً للفعل الالتذاذي–المصلحي (مادة الكمال) إلى حيطة فعل الفاعل (الصغير)، فلا يكون عليه بعد ذلك سوى تحريك العضلات ذات الصلة. لكن مع مرور الوقت قد لا يحضر المتعلَّق وقت الحاجة إليه كما إنه قد يحضر في غير أوقات الحاجة، وكلا الحالين يستدعي سعياً وتدبيراً، مما أُهِّل له الإنسان، وعموم الحيوان. فكما كان يجد من نفسه الانسياق إلى تحريك عضلاته الفاعلة في مادة كماله حين توفرها في حيطة فعله صار يجد من نفسه استجلاباً وتقريباً لمادة كماله باستعمال عضلات أخرى في القيام بأفعال أخرى ليست في حدّ ذاتها التذاذية بالضرورة، بل يجدها مقدمات مضطراً إليها لبلوغ الالتذاذي من الأفعال. فيمدّ يده ليقبض ويقرّب مِن فيه؛ ثم يترقى فيسبِّق مدّ اليد بالحبو – فالمشي - صوب تلك المادة. ثم في مراحل لاحقة يجمع ويقطف، ثم

يزرع ويحصد ويصطاد ويذبح، ويستعمل في الأثناء – إلى عضلاته وأعضائه – أدوات وآلات، فيتصرف بالماء والنار والحجارة والحديد.

ثم يشتغل بالمقدمات الأبعد، فيتصرف في مرحلة لاحقة بالحيوان فيدجّنه ويؤهله ويدربه لكي يحلبه ويستولده ويصطاد به وينتفع منه غذاءً ولباساً وسكناً ومركوباً وغيرها.

ثم، إن وجد من نفسه علواً، استجدت لديه الرغبة في التصرف في الإنسان (وبالإنسان). فقد كان من قبل يصيح على الإنسان المرضع والمربي ليوفّر له مادة كماله. فيحاول أن يتخذه آلة (**الاستخدام**)، خصوصاً فيما يتطلب مهارات إنسانية، أو أن يجمع قوته إلى قوته فتتضاعف القوة التابعة لإرادته، وهكذا. وههنا يجد معاوقة غير ما كان يجدها في استخدام غير الإنسان، بل إنه يجد أن **الآخر** – في المقابل – لا يخلو من أن يرى فيه هو موضوعاً ومتعلقاً لتصرفات تدبيرية لمصلحته. وبذلك يجد معنىً لم يكن يجده لا في تصرفه بالجماد ولا النبات ولا الحيوان، وهو معنى **المكافِئ والعِدل**. إذ يرى كل منهما أنه هو نفسه الفاعل وأن الآلة هي الآخر. فتنشأ على إثر هذا التضادّ حالة التوازن (النسبي) المستدعية لنحو آخر من التدبير، هو تدبير الفاعل المريد للفاعل المريد، وهو يستلزم نحو خضوع لتدبير الآخر له أيضاً (**التعامل**)، فتحصل المشاركة (الاستخدام المتبادل)، ولو بحصص متباينة بحسب مؤهلات كل طرف. وذلك يستدعي المصانعة (الطبعية) ابتداءً، وصولاً إلى التواطؤ (الوضعي) على أصول لتنظيم الأخذ والعطاء بين الطرفين (النظام الحقوقي). فالتعامل التدبيري مع الإنسان الآخر يقتضي تارة تبادل المنافع (كمبادلة اللحم بالحنطة)، وتكامل القوى تارة أخرى (كالاجتماع على وحش لا يُقتدر عليه بالانفراد). وكل هذه التدبيريات تتراكب في مقدمات لمقدمات تتسلسل وصولاً إلى ما هو المطلوب لذاته من توفير مادة الاستكمال

وإجراء الفعل الاستكمالي، إضافة إلى دواعي التفنن والتجمل — على ما يأتي – التي تحركه أيضاً نحو البحث عن أنواع جديدة من المتعلقات ومعالجة ما هو عنده منها.

3.4. إذن، يتطور التدبير من فعل تدبيري واحد يكون مقدمة مباشرة للمطلوب بالذات، إلى سلسلة متتابعة كل حلقة هي فعل واحد، إلى سلسلة حلقاتها مركبة من جملة أفعال مترابطة؛ ومما تكون الأفعال فيه بلا أدوات وآلات إلى ما يستعان عليه بها؛ ومما تكون أدواته وآلاته جامدات إلى ما يشمل الحيوان؛ ويترقى حتى تكون من أدواته الإنسان الآخر؛ ويترقى حتى لا يتميز من هو الأداة من جملة الناس المتشاركين في الفعل التدبيري المركب، ويكون منه التواطؤ بين المتشاركين المتكافئين الداخلين في الأمر عن بيّنة، كما يكون منه التشارك بالتسخير والاستغلال والختل من طرف لآخر. ويترقى حتى لا يكون الأثر المطلوب للفعل مما يناله الفاعل — أو الفاعلون — بل يريدون أثره لأبنائهم وأحفادهم وأممهم. وهذا بدوره منشأ ظاهرة الاجتماع والتاريخ والحضارة والحركة فيها.

وتطور الملكات التدبيرية يستدعي إجراء التجارب والأبحاث (ولو بمستويات بدائية تتطور بنحو متراكم) بغرض إنتاج ما هو أنسب وأكفأ من الآلات والأدوات والوسائط، المستعملة في تحصيل هذا الغرض أو ذاك، أو في ترويض هذا الكائن الحي أو ذاك (وصولاً إلى الإنسان أو أمم منه). فينشأ على إثر ذلك عالم جديد تشترك فيه العلوم الحصولية ثالثية المنظور مما يقبل التشارك وتبادل الخبرات وتطوير المهارات والفنون ونشوء الحرف والاختصاصات. وهذا العالم الجديد لا تتوقف آثاره على الإنسان بل هي تعم الطبيعة نفسها، إذ لا يخفى تأثير هذه التصرفات في البيئة والجوّ والكائنات. وكل هذه التطورات في اتجاه العالم الموضوعي وتطوير العلوم الموضوعية من جهة والتبدلات الهائلة في عالم الطبيعة والبيئة من جهة أخرى، إنما

هو بدافع وتحريك من الذات وعالمها. بل انعكاس وأثر للفعل الذاتي، ليس لفرد أو أفراد، بل للجملة الممتدة في الزمان.

والنشاطات الإنسانية المتطورة في المجالات الإنتاجية والاقتصادية تتفرع جميعاً عن القابليات التدبيرية. وتفاوت الناس — أفراداً ومجتمعات — فيما يحققونه في هذه المجالات، كما يعود لمهاراتهم، كذلك يعود لدرجات انضباطهم ومقادير مروءاتهم.

4.4. **تنبيه:** لا شك أن مرغوبية الفعل التدبيري تابعة في الأصل لمرغوبية غايته، كما أن منفوريته، إن كان كذلك، قد تؤثر في غايته المرغوبة فتجعلها أقل مرغوبية، أو تجعلها منفورة. لكن لا يخفى أن الانهماك في هذه التدبيريات قد يحوّلها إلى مطلوبات بالذات، فتعود غاية بعد ما كانت وسيلة، ومنزلاً بعد ما كانت طريقاً. كما أنها تقبل كلاً من احتمالي النجاح والفشل، وتقبل – في الأمر التنافسي – الغلبة والخسارة أيضاً. ومن ثمّ، يصبح النجاح — وخصوصاً الغلبة – هدفاً وغاية بحدّ ذاته، وداعياً للبذل والاستبسال بمعزل عن الداعي الأصلي والغاية الأصلية. فيتحمل المدبِّر أكلاف لا تتناسب والمطلوب الأصلي، لكنها تتناسب — بنظره المبني على عناوينه الذاتية – والمطلوب الثانوي: النجاح والغلبة.

5. الجمال والذوق والتقييم

1.5. للإنسان إدراكات أخرى سوى ما مرّ مما كانت من جنس الالتذاذ والنفور الحسيّين والمتعلقة بتحصيل كماله المادي. وهي تمتاز عن هذه الحسيّات بعدم تعلقها بأجهزة أو أعضاء معينة من البدن، كما هو الحال مع التذاذ الذائقة المرتبط بأجزاء معينة من اللسان؛ أي أنه ليس لها بما هي إدراكات موضعٌ مادي على البدن. لذلك تنسب مثل هذه الإدراكات إلى مستوى من الذات غير مادي (فيقال مثلاً إن الموسيقى غذاء **الروح**). وقد يُعبّر عن هذا اللاقط المبهم للحسن

والجمال (أو ما هو ضده) بـ **ملكة الذوق**؛ وعن القدَر الحاصل من ذلك الاستحسان (أو ما هو ضده) بـ **القيمة** (الجمالية أو الأخلاقية). فبهذه الملكة يستحسن الإنسان – ولا نقول يستلذّ – مناظر وروائح وأصوات بعينها ويستقبح أخرى؛ وفي مراحل أعلى، يستحسن (أو يثمِّن) أفعالاً وسلوكيات بعينها ويستقبح أخرى، وصولاً — في التحسين والتقبيح – إلى الصفات والخصال النفسانية الموجبة لتلك الأفعال والسلوكيات.

ويرتبط سلوك الإنسان أيما ارتباط بهذه الإدراكات والانطباعات، فعلى أساسها ينجذب وينفر، ويستريح وينزعج، ويشتدّ ويفتُر، ويؤالف ويخالف، تجاه منظر أو مائدة أو مظهر حيوان أو شخص أو سلوكه أو طباعه العامة وخصاله أو غير ذلك. وعلى الخصوص يرتبط نمط تعامله مع هذا الشخص أو ذاك — علاوة على مقتضيات سدّ حاجاته المادية ودواعيه التدبيرية – بتقييمه الجمالي والأخلاقي له، وبالتالي بمقدار ما ينشأ عن ذلك التقييم من **استحقاق للحرمة والكرامة** لديه، وذلك كله دونما ارتباط (مباشر) بالتكميل المادي (كما قد تُكرم وفادة العدو الأسير إذا كان كريماً). لاحظ أن استحقاق الآخر للحرمة والكرامة له حدٌّ أدنى غير ناشئ من مزايا ذلك الآخر، بل يكون ناشئاً من القدر الأدنى من الجمالية والأخلاقية في نفس المحترِم والمكرِّم للآخر؛ فإن تكريمه الآخر من كمال نفسه وجمالها غير المرتبط (مباشرة) بحاجاته المادية وتكميلها، بل قد يكون على الضد منها (كما في حالات الإيثار والتضحية)؛ وقد تتعالى الكرامة الذاتية فيكون شأنها أن تغمر أشد الناس قبحاً ولؤماً. ومن صغُر عن بلوغ شيء من مراتب الجمال والكمال النفسيين تحددت أفعاله بحدود البعدين الغريزي والتدبيري–الغريزي، وكانت صفراً من البعد الجمالي وكرامته.

وبحسب هذه الإحساسات والانطباعات الجمالية التي تسبغها عليه متعلقاتها (أو يسبغها هو على متعلّقاتها) يصطنع لهذه المتعلقات مفاهيمَ وعناوين ذاتية غير موضوعية. وهي تتنوع أيضاً بحسب كون المعنونات من الماديات (مثل الألوان والأصوات والروائح) أو من المعنويات (مثل الأفعال والصفات والشيم) أو غيرها وصولاً إلى الأعلى والأرقى. وبمقياسية هذه العناوين ينتقص **ويُعاب** من لا يحسن القيام والقعود والمشي والتناول مفتقراً في كل ذلك إلى الاتزان والاتساق؛ كذلك بمقياسيتها يستقبح ويستحسن الفعل التعاملي (وهو غالباً فرع من التدبيري) في ظروف الشدة والرخاء، وتجاه القريب والغريب وتجاه المشارك والحليف، وحتى تجاه المنافس والخصم والعدو.

2.5. وكما كان الإنسان الآخر (المكافئ) مؤثراً في أفعاله التدبيرية كذلك هو مؤثِّر في أفعاله الجمالية. فعلى إثر ما يجده في نفسه من النفور والازدراء تجاه مظاهر القبح التي يجدها بادية على ذات وصفات وفعل ذلك الآخر يتنبّه إلى أنه هو أيضاً واقع بذاته وصفاته وفعله موضع المتعلَّق للنظر والتقييم الجمالي للآخرين، فيُستحسَن في ذاته وصفاته وفعله أو يُستقبح. فيحرص فيما يحرص عليه من أفعال التذاذية وتدبيرية على التنزّه عن أن يكون مصدر نفور الغير وازدرائه. فيعكس هذه العناوين الجمالية على نفسه ساعياً إلى التجمّل في كل ما يجده مجالاً للتجمل، وإلى التنزّه عن القبيح، أو ستره، في كل مجال يجده لذلك. وبتفاوت هذه المساعي عنايةً وإهمالاً وشدة وضعفاً ومقبولية ومرفوضية من شخص لآخر تنشأ لدى المراقب الملتفت مفاهيم ذاتية أخرى تصير عناوين وأوصافاً (مفاهيم) ذاتية، غير موضوعية، يوصَف بها هؤلاء الساعين ونتائج مساعيهم (**مهذب ونبيل وكريم**[28] وأضدادها). وحيث كان المطلوب إصدار الأفعال الحسنة على نحو مطّرد كان

---

28 بالمعنى المقابل لـ لئيم ودنيء، لا المقابل لـ بخيل.

اللازم رسوخ الصفات النفسانية الباعثة على صدورها وزوال تلك الباعثة على صدور أضدادها. ويعبّر عن الصفات الراسخة بـ **الملَكات**، فقد تكون حسنة وقد تكون رديئة.

ومثل ما تنشأ توترات بين التذاذي وآخر ومصلحي وآخر والتذاذي ومصلحي كذلك تنشأ بين هذه الجماليات المعنوية من جهة وبين الالتذاذيات والمصلحيات (التدبيريات) المادية من جهة أخرى. وهو لا شك توتر بين الجماليات والغريزيات، وبعبارة متعارفة: بين الروح والجسد. فليس كل ما يستلذ هناك يستحسن هنا.

1.2.5. ثم كما يكون خبرة وتدريب وتوجيه ونصح وتكميل في المهارات التدبيرية مثل الصيد والزراعة ثم المعاملة والتجارة والإدارة وما إليها فإنه يوجد أيضاً النصح والتوجيه والتكميل في هذه الجماليات والأخلاقيات. فيكون **القدوة والمربي والمرشد والولي والإمام والنبي**.

3.5. الأسواق (تبادل المرغوبات العامة):

كما تحصل المنافسة على المرغوبات الالتذاذية (والمصلحية) كذلك تحصل على الكمالات الجمالية الأخلاقية. فهذه أيضاً مرغوبات؛ ومن ثم قد تهيمن دواعي المصلحة والتدبير عليها فتوردها مورد ما يقع فيه التعامل، فتقلبها **سلعة**، وتدخلها **السوق** (بالمعنى الأوسع)؛ وبالتالي فقد يدأب بعضهم على تحصيلها لا لذاتها بل للمعاملة بها (وتداولها)؛ كما قد يبتدئ بعضهم على الإخلاص في تحصيلها ثم ينتهي إلى المعاملة والاستثمار بها.

وقد يقع تفاوت في تقييم الأشياء لدى كل شخص من حيث درجة الشدة، فهذا فيه شيء من اللذة وذاك أشد لذة والثالث في الغاية منها (وكذلك الحال مع المنفعة والحسن). وقد يتفاوت جملة الناس في التقييم فتنشأ محصّلة كلية تكون بمثابة مقياس تتوزع فيه الأشياء والأشخاص والصفات والأفعال. والأدق أن يقال إنها

مقاييس ثلاثة؛ لكن العامة غالباً ما يخلطون هذه المقاييس ببعضها لينشأ مقياس موحّد هو **المرغوب (المطلوب)**. وبحسبه تنشأ **السوق** بأوسع معانيها.

وقد ينظر الشخص تارة إلى درجة مرغوبية شيء بعينه بالنسبة إليه هو (مرغوبية شخصية)، وتارة أخرى إلى درجة مرغوبيته العمومية (المعدل العام لمرغوبيته). وبالتالي، فقد يكلف نفسه طلب هذا الشيء بما يتناسب ومرغوبيته العمومية وإن زادت كثيراً على مرغوبيته الشخصية، وبذلك يكون قد افتعل مرغوبية إضافية لهذا الشيء، وبكثرة المتكلفين يزداد معدل المرغوبية (المرغوبية العمومية) زيادة ظاهرية. وهذا الأمر كما يقع في الأسواق المتعارفة كذلك يقع في الأسواق بمعناها الواسع. فقد يتكلف بعضهم موقفاً سياسياً تبعاً لمرغوبيته العمومية ولو خالف ذلك مرغوبيته الشخصية، وبتكاثر أمثال هذا الشخص ينشأ تقييم إيجابي كاذب لهذا الموقف السياسي. وفن الدعاية يعمل على اصطناع هذه المؤثرات.

ويتصل بهذا الأمر مسألة المباهاة والتكاثر في المرغوبات وإعلاء درجة مرغوبيتها بغرض إعلاء شأن مالكها، وهذا أيضاً من السوقيّات المعروفة. ولذلك يتكلف محدثوا التديّن — مثلاً — التزامات اعتقادية وعملية شاقة يستطيلون بها على غيرهم. ثم التصاعد في هذه الأمور يوصل إلى حدّ التشبع، فيُعدِّل أهل المباهاة والتفاخر والتفاضل الميزانَ ليوجهوه إلى الطرف المقابل فينقلب التكلّف والمبالغة في التقييم تدريجاً صوب الجهة الأخرى، فبعد التفاضل بالأزهدية ينقلب الحال إلى التفاضل بالأكثر بذخاً وصولاً إلى الحد الذي لا مزيد عليه من هذا الطرف الآخر، وهكذا. فالقيمة أوالمرغوبية اثنتان: واقعية مغفولة وكاذبة معمولة.

4.5. خلاصة: الرؤية الذاتية للإنسان المتعلقة بتقييم ما يطلع عليه من فعل غيره وما يصدر عنه من فعله الذي يلزم نفسه به تتشكل في ضوء هذه الذاتيات: ذاتيات التكميل المادي المرتبطة بغرائزه، وذاتيات التذوق الجمالي السامية على

غرائزه. فههنا أمور ثلاثة: الملذّ والمفيد (الصالح) والجميل (الحسن). وغير خافٍ أن الملذّ تضعف أهميته الواقعية في توجيه أفعال الإنسان مع نمو مدارك الإنسان ومعرفته بأن الالتذاذ كان بالأساس طريقاً إلى المصلحة (فكان التغذّي طريقاً لبقاء الفرد والتزاوج طريقاً لبقاء النوع). ويتزايد بالتبع دور تشخيص المصلحة في توجيه أفعاله. مثلاً: كان يشرب الماء عند عطشه فصار يشربه بمقادير وفي أوقات تناسب متطلبات صحة كِلْيته، وكان ينزع إلى الأدسم التذاذاً فصار يقنع بالمسلوق احتماءً. فجاز أن نقول أن الاتجاه من السلوك الالتذاذي إلى المصلحي هو اتجاه من الطبع إلى الوضع. كذلك لا يخفى أنه كلما ازداد غنى الإنسان وزادت لديه وفرة المكملات المادية، أي كلما قلت حاجته وافتقاره وانشغاله بتحصيل المكملات المادية زاد لديه الاعتناء بالجهات الجمالية. وهذا اتجاه من الوضع إلى الطبع، لكنه طبع آخر، غير الطبع البدائي الالتذاذي. والعنوان الجامع لهذه الثلاثة، خصوصاً في مجال التعامل والأخذ والعطاء، هو **المرغوب**.

5.5. تنبيه: لقد جمعنا الجمال والأخلاق في قبالة المصلحة من طرف والالتذاذ من طرف آخر. والمعروف أنهم يفصلون ميدان الأخلاق ethics عن ميدان الجمال[29] aesthetics. وتحقيق الأمر تفصيلاً هو في غاية الصعوبة. مع ذلك فإنه يبدو أن المصلحة (أو التدبير) تدعو إلى الإمساك والاستحواذ والمنع وحتى الاستيلاء؛ وأن الحسن (والتجمل) يدعو إلى كفّ الأذى بل والتفضل والإعطاء؛ فكأن الأخلاق التي مبناها العدالة إنما هي أمر متفرع عن هذين الاعتبارين المتضادين، وكأنها إنما تعبر عن الحدّ الفاصل (أو الجامع) بينهما. فإذا قبلنا بذلك سهل علينا تصّور الفارق بين الأخلاق الحقوقية (العدلية) من جهة والأخلاق

[29] لملاحظة مدى التشابه والتساوق بين المسائل الجمالية والمسائل الأخلاقية انظر:
Gardner, S (1995), "Aesthetics", in *Philosophy 1*, Grayling, A (ed.), Oxford

الجمالية من جهة أخرى. ثم لا يخفى أن الأفعال الكلامية التأدّبية (اللياقية) مرجعها في الغالب إلى الأخلاق الجمالية.

6.5. تنبيه: حرص الإنسان ألا يظهر منه غير الحسَن قد يوهِم أن الأمر منوط بإرضاء الغير، وأنه لو لا التعيير والعيب لما كان من المرء تجملٌ وستر، لا في مظهرٍ ولا في مسلك. وهذا الأمر قد يوقع في المغالطة، فيقال إنك تفعل هذا الفعل خوفاً من تعييرهم، وإنك بذلك إنما تخضع لضغطهم الاجتماعي، فعليك أن تتحرر من ذلك، بأن لا تخجل[30]. وهو لا شك باطل، فإن الغير لا يعيّر أو يعيب إلا عن الذوق الموجب لاستشعار ما فيه العيب والنقص والشين. فلو لا تلك الخاصة المستقرة في ذات الإنسان (ملكة الذوق) لما كان عروضٌ لذلك الأثر (العيب والتعيير والانتقاص). لكن هناك أمر آخر هو الذي يستحق أن يكون موضع نظر وبحث. وهو كيفية تطور وتحوّل التقييمات، سواءً للفرد الواحد في مراحل نموّه المتعاقبة أو المجتمع الواحد كذلك أو المجتمعات المختلفة. وأنه هل المحدِّد فردي أم اجتماعي أم مركب. وبالتالي ما هو سبب التفاوت الظاهر في تعيين مصداق العيب أو القبح مقابل الجمال والحسن.

7.5. معضلة:[31] يرتبط بذلك مسألة أهم: هل الجمال (والقبح) بالمعنى الذي نتناوله ههنا هو أمر مطلق أم هو أمر نسبي؛ وهل هو ذاتي أم موضوعي. وهل المقابلة بين المطلق والنسبي تعادل المقابلة بين الذاتي والموضوعي؟ هل يقبل التقييم (بأن هذا حسن وذاك قبيح) التقييم بدوره؟ فيقال "تقييمك أن هذا حسن (أو قبيح) هو تقييم باطل وفاسد أو خاطئ"؟ يرتبط بهذه المسألة النزاع الكلامي

---

30 وقد يقال إن هذا من النفاق. لاحظ إن النفاق والصراحة من الأمور الجمالية.

31 جعلنا عنوان **معضلة** لهذا الموضع وأمثاله للإشارة إلى الأهمية الفلسفية الخاصة للموضوع الخلافي المندرج تحت هذا العنوان.

التاريخي بين العدلية والأشاعرة في أن الحسن والقبح في الأفعال هل هو عقلي أم لا.

8.5. **إشارة:** إذا قوِيَ التفاتُه الجمالي إلى صنوف الحسن المنتشرة في عالمي الأعيان والمعاني واستدرجته مراتبها المتصاعدة حسناً فوق حسن فلربما وجد في نفسه الجذبة إلى الحسن الأتم الذي لا فوقه حسن ولا سواه حسن إلا راجعاً إليه فائضاً عنه. فأما من أدركته آفة الصناعة النظرية فإنه يثقل عن هذه الجذبة خالداً إلى ملاعبة الأقيسة ومقدماتها واستنباط وجوه الغلط والمغالطة فيها. وما كان الأمر أمرَ برهان وبيان بل هو أمرُ عيان، يدرك أو لا يدرك.

6. المنظور الذاتي تجاه الآخر (المكافئ)

1.6. قد مرّ قريباً إنه قد يكون متعلق الفعل – غالباً في مراحل لاحقة وغالباً في الأفعال التدبيرية – ذا إرادة وقدرات مكافئة (إنساناً آخر). وعندئذٍ فقد يكون أحدهما متعلقاً لفعل الآخر بنحو **انفعالي** بحيث يكون أحدهما فاعلاً محضاً والآخر منفعلاً محضاً؛ وقد يكون بنحو **تضايفي** بحيث يكون كل منهما متعلقاً لفعل الآخر في فعل واحد متكامل؛ وقد يكون بنحو **تعاندي** بحيث يريد كل منهما إخضاع الآخر وإنزاله بالنسبة إليه منزلة الآلة غير ذات الإرادة (إرجاعه إلى حالة المتعلّق الانفعالي). ثم في مرحلة الأفعال التدبيرية قد يكون تشارك في فعل مركّب يعود نفعه المباشر عليهما؛ أو على أحدهما، على أن يُجعل مقابلٌ ما لمشاركة الآخر (أو معاونته)، كما قد يكون تشارك في الانتفاع من مصدر المكمِّل المادي كالنهر والغابة.

إذن، هذا (الإنسان) الآخر قد يكون هو نفسه متعلقاً للفعل، كمن ينطبق عليه عنوان **المرضع** وغيرها؛ وقد يكون آلة وأداة للفعل فيكتسب عنوان **الخادم**

و**المساعد** و**الوكيل**؛ وقد يكون منافساً على نفس متعلق الفعل المرغوب لكليهما، فيقع عليه عنوان **المنافس** و**المنازع** و**الخصم** و**العدو**؛ كما قد يكتسب أيضاً – غالباً في عالم الأفعال التدبيرية — عنوان **المعاون** و**المشارك** و**الحليف** و**الناصح** و**الموجّه** و**المعلم** (و**المربي** و**المدرب**) و**التلميذ**. فهذه العناوين المسبغة على الآخرين بحسب وظائفهم أو علاقاتهم هي عناوين ثانوية ذاتية. وهي تتفاوت من حيث صرافة طبعيتها وصرافة وضعيتها ووقوعها بين بين. كما إنها نسبية، فعنوان "رئيس" يقع على شخص بالنسبة إلى جماعة، وفي نفس الوقت يقع عليه عنوان "مرؤوس" بالنسبة إلى جماعة أخرى؛ كذلك عناوين "عدو" و"حليف". وبتركب العلاقات وتعقدها في الاجتماعات ذوات المؤسسات الاعتبارية المركبة (كالشركات والجامعات والجيوش) تتكثّر أمثال هذه العناوين الذاتية (لاحظ الرتب العسكرية مثلاً). لكنها تعود إلى الأصول المذكورة. كما أن من العلاقات ما يكون في مرحلة التدبيريات الأولية من صيد وزراعة ومنها ما قد تكون في مرحلة التدبيريات الثانوية[32] من منازلة خصم وعدو.

2.6. إن طلب حالة الرضا والاستقرار والالتذاذ وما إليها المسبَّبة لإنجاز أفعال بعينها وتعاطي مكملات مادية بعينها يستدعي طلبه لتلك الأسباب وتشوّف نفسه إليها. وهذا التشوف والطلب الحضوري ينعكس مفاهيم حصولية، مثل: ملذّ ومؤلم، وملائم وغير ملائم. وهذا في مستوى التقلب في الإحساسات؛ ثم لاحقاً – بعد الالتفات التدبيري – تتكون لديه مفاهيم: **مفيد، مصلحة، مطلوب، مرغوب، حاجة، لازم، ضرورة**، وما إليها.

[32] كونها ثانوية باعتبار أن الغرض منها أمر وراءها، وهو مثل كف يد العادي على ما باليد من مرغوبات، أو رفع يد الخصم عما بيده من أمر مرغوب لذاته كمصدر الماء والغذاء.

وكما أن نفس الفعل الالتذاذي له انعكاسه الإدراكي الملائم في حيطة علمه الحضوري كذلك أفعاله التدبيرية لها ما يلابسها في العلم الحضوري - من توقع وترقب لتحقيق الغرض واستشراف قربه وبعده ثم تحقق حصوله وفوته، ومن ثم استشعار نجاح مسعاه وعدم نجاحه، ثم تقييم تدبيره من حيث إحكامه وعدم إحكامه – فإنها تنعكس في العلم الحضوري إحساسات خاصة من **رجاء ويأس وفراغ صبر وطمأنينة وسرور وحسرة وتوفيق وخيبة وظفر وانكسار وعزّ وذلّ**، وغيرها. وهذه كما تعبّر عن حالات طارئة تحلّ أحياناً وترتفع أحياناً أخرى كذلك بتكرارها قد تعبّر عن حالات مستقرة أو صفات تمثل الحال الغالب لأصحابها. وهذه أيضاً تنقلب مفاهيم ذاتية كلية، أي أنها تقبل الانطباق على حالات كثيرة ولأشخاص كثيرين. ولا شك أن هذه العناوين تتقابل في مجموعتي **المرغوب والمنفور** (وبالتعبيرات المعاصرة: **الإيجابي والسلبي**). لكنها نوع آخر من المرغوب والمنفور غير الالتذاذي المتعلق بتحصيل المكمل المادي، فهو متعلق بذاته وتقييمه لها، لذلك يكون الملذ منه أشد لذة والمؤلم منه أشد إيلاماً. وليس هو بالالتذاذ والألم المتعلقين بهذا العضو أو ذاك من أعضاء الجسد، بل هو مما يتعلق بالنفس[33]. (ولا يخفى أن هذه العناوين الذاتية هي من موضوعات الدراسات النفسانية).

1.2.6. ثم كما يجد الإنسان تلك الإحساسات والحالات من نفسه حضوراً كذلك يجدها من غيره حصولاً[34]. بيانه، إن النفس تجد (من المنظور الحضوري) علاقة العلّية من حالاتها إلى أفعالها المناسبة لها، ثم (من المنظور الحصولي) تجد المظهر السلوكي الخارجي لأفعالها هذه، فهي بالسير المعاكس تستكشف من المظهر السلوكي الخارجي لأفعال الآخرين أفعالَهم الداخلية، ومن ثمّ من تلكم الأفعال

[33] مهما تكن حقيقة النفس. فالبحث ههنا ليس بحثاً ميتافيزيقياً في النفس، بل هو كلام وظيفي متعلق بأثرها ودورها.
[34] وإذا كان ذلك الغير وثيق الصلة به كأن يكون ابنه فإن إدراكه لتلك الإحساسات تكاد أن تكون حضورية.

تستكشف حالاتهم وانفعالاتهم النفسانية. فتطابق بين حالاتها وحالاتهم وبين أفعالها وأفعالهم الذاتية، أما المظاهر السلوكية[35] لهذه الأفعال فهي تقع ضمن نطاق منظور الشخص الثالث فلا تخفى على أحد (نعم قراءتها قراءة ذاتية – مثل: إنه يصبر انتظار الفرصة– هي مما نعبّر عنه بشبه الموضوعي، كما سيأتي، وهي مما قد يقع فيه الاختلاف). لاحظ تفاوت درجة اليقين بين معرفة كل نفس بحالاتها ومعرفتها بحالات غيرها. ومن هنا تنشأ **المعضلة** المعروفة بـ العقول (النفوس) الأخرى the problem of other minds.

3.6. فبالنسبة لكل فعل من تلك الأفعال التدبيرية التوصلية يضع المقدِم عليه في اعتباره، حينما يتروّى بين الفعل والترك، أثر ذلك الفعل في نفسه هو من بين الحالات المذكورة – ومرجعها إلى تلك الشدة من اللذة أو الألم – من جهة، وأيضاً أثرها في غيره المنافس أو الحليف من جهة أخرى؛ ملاحظاً مع ذلك موقع هذا الغير بالنسبة إليه (فقد يكون من أهله وقد يكون من عدوه وقد يكون ممن هم بين هذين). فبناءً على مثل تلك المقايسة ونتيجتها تنشأ أخلاق (ومن ثم مفاهيم) **الرفق واجتناب إيذاء الغير والإيثار والاحترام وتقديم الأكثر حاجة أو ذي اليد** وأمثالها؛ وما يقابل هذه من أمثال **الأنانية والأثرة وشح النفس والغلظة وقسوة القلب والوقاحة**. كذلك تنشأ حالات الاستعلاء والتكبر من طرف ذي الغلبة، والحسد والحقد من الطرف الآخر. ويكون رد الفعل عليها هي أخلاق التواضع من طرف ذي الغلبة، والصبر والتسليم من طرف الآخر. أيضاً، تنشأ الروح الرياضية والمنافسة الشريفة المحدودة بحدود ميدانها والمقيّدة بقواعدها، فكأن عموم المنافسات المتمثلة في الألعاب الرياضية هي وضعيات تعبّر عن هذه الحالات الطبعية. لكن لهذه

[35] وهي التي زعم أصحاب المدرسة السلوكية في علم النفس behaviorism إنها هي الموضوع لعلم النفس.

الحالات ميادينها الأكثر واقعية، فهناك قوانين وأخلاق للحرب. **والبطولة** غير **الغلبة**.

الخلاصة، إن من أقسام العناوين الذاتية التي يجعلها الإنسان للإنسان الآخر: (1) العناوين الذاتية التدبيرية المتعلقة بوظيفته ودوره وشأنه، مثل **الصديق** و**العدو** و**الحليف** و**المنافس** وأمثالها، وواضح أن هذه طبعيات؛ ومثل **الرئيس** و**المرؤوس** و**الشريك** و**الزبون** وأمثالها، والتي هي وضعيات. (2) العناوين الذاتية المتعلقة بمهاراته التدبيرية، وهي طبعية أساساً. (3) العناوين الذاتية المتعلقة بحالاته النفسانية الناشئة من تدبيراته ونتائجها؛ وهي تعود إلى **الفلاح** ومعادلاته و**الخيبة** ومعادلاتها. (4) العناوين الذاتية المتعلقة بحالاته النفسانية تجاه هذه الحالات النفسانية للآخر؛ ولعلها تعود إلى **المواساة** ومعادلاتها من جهة و**الشماتة** و**الإغاظة** من جهة أخرى[36]. لاحظ أن البنية الوضعية للاجتماع تقوم على العناوين الوضعية المذكورة أعلاه (الوضعيات المذكورة تحت بند (1))؛ أما البنية الطبعية للاجتماع فهي تقوم على جملة هذه العناوين الطبعية، فإنها هي المحركة والموجهة تجاه هذا الفعل أو ذاك.

4.6. الاحترام: إن الشيء أو الشخص الذي يكون في منظور ذاتي بعينه هو مصدر الخير أو موضع التعظيم والمهابة والتقديس قد يكون بحسب منظور ذاتي آخر ليس كذلك أصلاً، بل يكون، في منظور ذاتي مضاد، مصدر شرّ وموضع الاستخفاف أو التحقير. أما بحسب منظور الشخص الثالث فهذا الشيء أو الشخص هو بالنهاية وفي حد ذاته (قد) لا يمتاز عن غيره. بعبارة أخرى، أنه بصرف النظر عن نسبية وعدم نسبية تقييم الأشياء أو الأشخاص من المنظور الجمالي أو التعظيمي فإن منظور الشخص الثالث قاصر بطبيعته عن التقاط أية

---

[36] وربما صح التعبير عنها بمصطلحين متداولين ومعبّرين، هما "التعايشي" و"الإلغائي". لكن ليلاحظ الفرق بين عدم الاحترام وعدم الاهتمام من جهة وبين العداوة المتمثلة في الاهتمام السلبي من جهة أخرى. فالأول لا يهتم بالآخر إلا بمقدار ما هو واقف في طريقه؛ أما الثاني فإنه يترصد للآخر فيما كل شئون الآخر ولو لم تكن من شئونه.

سمة مميزة توجب أو تبرر هذا التعظيم، بل هذا المنظور قاصر عن تصور مفهوم الجمال والتعظيم، ناهيك عن تمييز ورصد الأمور الواقعية المحققة له.

فبملاحظة (1) رسوخ هذه الذاتيات في النفوس بحيث أن التعظيم للأسلاف والقبائل والأيديولوجيات وأمثالها لا يخلو منه أحد، و(2) أن الاختلاف إنما هو في تطبيق المقدس والعظيم على هذا الفرد أو ذاك من الأشخاص والأعراق والنظريات وغيرها لا في أصل استقرار التقديس والتعظيم في النفوس، و(3) أن مثل هذا **اللاتقايس** في هذه الذاتيات أصمّ لا مخرج موضوعياً يرجى له، نجد أن الإنسان يرتقي إلى حالة **الاحترام**. وأصلها أن المرء لا يقتدر على إيصال تعظيماته الذاتية إلى غيره دائماً، كما أنه لا يستقبل (ولا يتقبل) تعظيمات غيره المطبقة على غير ما يعظمه هو. وهو يستشعر في نفسه أذى **إظهار** رفض الغير لتعظيماته (وهو **الإهانة**)، وهو يجد حسناً في رعاية الغير جانبه وعدم إيذاءه، ويثمن هذه الرعاية من الغير، فيُقبل، من ثمّ، على التجمّل من هذا الوجه، فيراعي عدم إيذاء الغير بعدم **إظهار** رفض تعظيمات ذلك الغير، وهذا هو الاحترام (لاحظ أنه علاج ذاتي لا موضوعي، فالذاتيات تقتدر على معالجة إشكالاتها بأنفسها). ثم هذا الاحترام الطبعي يتطّور احتراماً وضعياً فيقف أبناء بلاد مختلفة تحية لعلم بلد أحدهم، متناوبين على ذلك. ومزيد الدقة يرشد أن ههنا نحوان من الاحترام: ما كان اتقاءً لرد الإهانة بالإهانة، وهذا محركه تدبيري؛ وما كان لصرف عدم إيذاء الغير، وهذا محركه جمالي. فيجوز ن يقال إن الاحترام هو العلاج الذي تصطنعه الفطرة الإنسانية للتضاد الناشئ من نفس هذه الفطرة من جهة ما توجده من ذاتيات متضادة بين شخص وآخر أو فئة وأخرى.

ومن أصعب موارد التنازع الاجتماعي تلك التي يكون لزوم الفعل فيها على درجة التعظيم والتقديس لدى طرف ويكون مضاداً ومزاحماً لفعل آخر معظم

ومقدس لدى طرف آخر؛ ويشتد الأمر إذا كان فعل كل طرف منفوراً (بالنفور المعظم والمقدس) لدى الطرف الآخر. والأمر ههنا أصعب من أمر التعظيمات الاعتقادية، فتلك التعظيمات موطنها عالم الذات الخاص خصوصية مطلقة، أما ههنا فالواجب والمحرم المقدسان هما الأفعال الخارجية التي موطنها ومتعلقها أجزاء من عالم الخارج المشترك. فلا محيص من مثل أخذ الجميع بالقدر المشترك أو التقسيم المكاني (الفرز) أو الزماني (المهاياة) أو المهادنة وكفّ اليد. ويكون وجوب كف الأذى والمهادنة، عندئذٍ، مقدّماً على وجوب ذلك الفعل من باب كفّ الأذى عن النفس وحفظ كرامة المعتقد أو الفئة العرقية وما شابه بحفظ كرامة أبنائه، فيكون وجوب التقديم هذا وجوباً ما فوقياً يحسم التضاد بين وجوب الفعل بحسب ذاته من جهة ووجوب حفظ الكرامة (للمعتقد والفئة) وحفظ النفس (للأفراد) من جهة أخرى. ولا يخفى أن مثل هذه المحاسبة تفترض تكافؤاً ما بين الطرفين المتزاحمين، أما حيث لا تكافؤ فلا جريان لها. فتمكين القوي للضعيف عندئذٍ ربما يكون من أخلاق الإحسان والتفضّل.

5.6. معضلة: إذن، كما أن المنظور الثالثي لا يقتدر على تمييز الإنسان من الروبوت المستنسِخ لسلوك الإنسان، كذلك ليس يقتدر على تمييز حيثيات العظمة والنبل والجمال لدى فرد من الإنسان أو أمة من الأمم ونظام من أنظمة الفكر. لنلاحظ، إذن، أن الاقتصار على المنظور العلمي (الموضوعي الثالثي) يفقد الإنسان والحياة الإنسانية الكثير، إن لم نقل كل، معناها.

وبالتالي يبرز السؤال: من بين فردين أو أمتين أو عصرين، أيهما أرقى بحسب المعايير الإنسانية – أيهما أكثر إنسانية وأقرب إلى إعمال جميع الخواص المميّزة للإنسان أو الاعتدال في هذه الخواص – الأكثر ذاتية أم الأكثر موضوعية، أم أن

هناك نقطة في البين هي حد الاعتدال وكلما ابتعدنا عنها في أي من الاتجاهين كلما كانت الإنسانية أنقص.

6.6. **استطراد (تطبيق لساني)**: وبما ينكشف له من حالات هذا الغير بحسب ما يظهر عليه — خصوصاً من طريق ما يعرف بلغة الجسد مضافاً إليها القرائن الحالية والقولية الداخلة في السياق – يستطيعُ أن يحدد مقاصد هذا الغير ونواياه تحديداً إجمالياً. أما ما يعمد ذلك الغير إلى إظهاره وإبرازه بالأفعال الكلامية، بما فيها صيغة الكلام فهو إظهار وضعي. وهذا الإظهار الوضعي إما أن يتوافق مع ما يظهر عليه (ظهوراً طبعياً) أوْ لا؛ فإن كان متوافقاً فبها، وإن لم يكن متوافقاً فإما أن يكون هذا الغير قد جعل ما يظهر عليه قرينةً يُصرف بها ما أظهره من فعل كلامي إلى ما يناسبها – فيُفسر الاستفهام أمراً والأمر تهديداً وهكذا – وفي هذه الحالة يكون الظهور الطبعي قرينة على المراد من الإظهار الوضعي، وإلا يُستكشف أن شرط الجدّ (أو الصراحة)[37] غير متحقق في هذا الإظهار الوضعي. أي أنه غير جادٍّ فيما أظهره من فعل كلامي، وأنه —كما يُعبَّر– ليس مدلول الكلام مراداً جدياً للمتكلم.

7. الوجوب الاعتبارى (التكليف) والالتزام

1.7. إذا خبر شيئاً فأكله، مثلاً، والتذّ به، ارتبط بحضور مثل ذلك الشيء حضور تلك اللذة؛ فكلما وجده أو تصوره تداعى له ذلك الالتذاذ. وهذا بنفسه سائق له إلى التناول. والكلام في الشيء الذي هو متعلّق الفعل، مثله الكلام في نفس الفعل الملذّ. كذلك، إذا خبر شيئاً فآلمه، اقترن الألم بذلك الشيء، فلا يجده أو يتصوره إلا وقرينه ذلك الألم. وهذا بنفسه منفِّر له عن تناول ذلك الشيء. وكذلك الحال مع نفس الفعل المؤلم. لاحظ أننا في مثل هذا النموذج البسيط لا نجد دوراً

[37] Sincerity condition

لما يمكن أن يسمّى الإرادة ولا الاختيار. فليس إلا أمر مرغوب، ومن ثمّ انسياق إلى الفعل؛ أو أمر منفور، ومن ثمّ (انسياق إلى) الإعراض أو الترك. وهذا المتعقّب بالانسياق إلى الفعل نعبّر عنه بـ **المرغوب الذاتي**؛ وأما المتعقب بالانسياق إلى الترك فنعبّر عنه بـ **المنفور الذاتي**.

فإما إذا تشابه عليه أمرٌ من الأمور بين أن يكون ملذاً وأن يكون مؤلماً فإنه يقع في **التردد**. وليس بمستبعدٍ أن التردد ينحلّ إلى توارد صورتين يلحظ بهما ذلك الأمر، كل منهما لجانب وجهةٍ من جهات ذلك الأمر. فمنها ما يستدعي صورة الالتذاذ، وبالتالي هو سائق إلى الفعل والإقدام؛ ومنها ما يستدعي صورة الألم، وبالتالي هو سائق إلى الكفّ والإحجام. ولو كانت مدة استقرار الصورة المستدعية للالتذاذ قد استطالت بقدر كاف لانساق إلى الإقدام والفعل، ولصدر منه، بالتالي، الإقدام والفعل. فالتردد هو توارد صورتي الفعل والترك (أو الالتذاذ والتألم الداعيين إليهما)، على أن تكون وتيرة التردد أقصر أمداً من الزمان اللازم لصدور الفعل. يؤيد ذلك ما يتبدى على بدن الفاعل، خصوصاً أعضائه ذات العلاقة بالفعل، من حركات البسط والقبض الناقصين؛ ويؤيده أيضاً صدور الفعل متعقّباً بالندم، وذلك حيث تكفي فترة قبول الفعل لمجرد صدوره ثم تلحقه فترة رفضه. ويؤيده كذلك، الدعوة إلى الصبر والتريث لمجرد الصبر والتريث، ففي هذه الحالات يراد أن يعوّض عن طول زمان ثبات الصورة عن زمان صدور الفعل بإضافة زمان جديد هو زمان الصبر والتريث

وتزداد الصورة تركيباً حينما لا تقتصر موجبات الاشتباه والتردد على الالتذاذيات (التردد بين أن يكون ملذاً أو مؤلماً). بل، مع ترقي الفاعل، تدخل عناوين وجهات تدبيرية (فبين أن يصبر اليوم على المشقة ليرتاح غداً، أو أن يغنم يومه ويترك الغد للغد). فكل فكرة جزئية متعلقة بهذا الأمر – أي كل جهة

وجانب وعنوان، التذاذياً كان أو تدبيرياً – تستدعي الفعل أو الترك. فإذا استقرت صورة إحداها منفردة أو جملة منها مركبة ترتب بمقتضى استدعاءاتها الفعل (أو الترك) الانسياق المناسب.

وبتركيب ثالث، تدخل العناوين والملاحظات الجمالية فتتكثر الوجوه والجهات والعناوين. وصعوبة التركيب ههنا ليست فقط في تكثر الجهات، بل في اللاتقايس بين الملاحظات الجمالية والالتذاذية (والتدبيرية). والميكانيكية، مع كل ذلك، هي الميكانيكية. فيبقى التعليق والتردد حتى تستقرّ صورة الفعل أو الترك (ومنها صورة فعل بديل أو مضاد). هذا، ومن ضمن النظر التدبيري النظر إلى لوازم الشيء مع النظر إلى الشيء، وكذلك النظر إلى أضداده ولوازم أضداده؛ ومع كل منها التذاذه وألمه، وجماله وقبحه.

وبتركيب رابع، يلاحظ – مع ما مضى من عناوين داعية إلى الفعل (أو الترك) – ما يُجعل معه بالوضع والفرض من مدح وذمّ وثواب وعقاب ومكافأة وغرامة (البواعث والزواجر الخارجية). فالزواجر، ربما لاحظها فأثّرت بمجرد الملاحظة، وربما – بفعل قوى التدبير وضعف الاقتناع الذاتي بها – عمل على التحايل عليها فصارت رغبته في الإقدام على الفعل الأصلي مشروطةً باعتقاده القدرة على تجاوز الزاجر (وأحياناً على تحمله لها). لاحظ أن هذه البواعث والزواجر إنما تلحق وجود الاجتماع والانتماء الاجتماعي.

فكل تركيب جديد وراء هذه التركيبات، إن كان، فهو لا يخرج بالمسألة عن هذه الخلاصة الكلية: حصول استقرار جهة من الجهات أو عنوان من العناوين المنطبقة على الفعل (أو الترك) مع ما يصاحبها من مرغوب ذاتي (التذاذي أو جمالي أو تدبيري[38]). فإذا استقرت صورة المرغوب الذاتي فإنه — بلا واسطة أو

---

[38] أو اجتماعي راجع إليها، لكن بالوضع لا الطبع.

تعليل – يلحقها الانسياق إلى الفعل وإرادته أو النفور والإمساك والكراهة. والاستقرار المحقّق للانسياق هو الاستقرار النسبي: كون مدة ثبات الصورة أطول من المدة اللازمة لصدور الفعل. أما تفاصيل المحاسبات الداخلية والمؤثرات الخارجية فلا دور لها سوى أن تؤدي إلى تثبيت هذه الصورة أو تلك. وهذا التثبيت إذا ترتب فإنما يترتب بمعزل عن مدى سلامة تلك المحاسبات والمؤثرات ومدى موضوعيتها وحسن تقديرها وإصابتها للمطلوب؛ بل كثيراً ما يكون التثبيت عن مغالطة أوخدعة أو شره وهوى؛ ويتفاوت الناس في إصابتهم وخطئهم في هذه الأمور تبعاً لرجاحة عقولهم وسيطرتهم على أهوائهم ووفرة معلوماتهم ومهاراتهم العملية. والمهارات التدبيرية وتطورها تهديه إلى تطوير مناهج للفحص والتقييم والتنبؤ والتقدير[39]. وتقبّل النصح والرجوع إلى ذي الخبرة هو من هذا الباب.

لاحظ أن الفعل كما قد يكون عن تشوق إليه أو إلى لازمه فإنه قد يكون عن نفور من تركه أو من لازم تركه. ولازم تركه قد يكون طبعياً مثل الهلاك اللازم عن ترك العلاج، وقد يكون وضعياً مثل النكال المهدَّد به لو ترك الفعل. وفي كل هذه المواطن لا يصدر الفعل إلا عن الانسياق الطبعي.

1.1.7. التعهد بالقيام بالفعل هو في حقيقته اصطناع وجعل ووضع للازم من اللوازم للفعل أو لتركه. فيكون اللازم المجعول ثواباً وعقاباً، كالغرامة المالية، وكالعقوبة البدنية. وقد يكون مدحاً وذماً. وقدّ مرّ أن الأصل هو أن الوفاء بالتعهد يرتبط ارتباطاً طبعياً بالمروءة، وهي من الجماليات. وبتبعها الترفّع عن الخضوع للتعنيف والخضوع للقوة في التوجيه إلى هذا الطرف أو ذاك. فمن يؤدى واجباته بوازع من نفسه يصون نفسه من التهديد والتعنيف المخليّن بكرامته.

---

[39] ولعل ما يعرف بعلم البتّ decision theory يعبّر التطور التقني لهذه المهارات العرفية.

2.7. ذات الفاعل، أيضاً، تتفاوت. بحسب الطبع البيولوجي من عرق وجنس (المزاج)، والسن وما يواكبه من تجارب الحياة وتوجيهات الموجهين بالتربية الأخلاقية والدينية (القيم والعادات والتقاليد)، والخبرات من مهارات وصناعات (العقليّة[40])، وغير ذلك. إضافة إلى المؤثرات الظرفية، ككونه جائعاً أو خائفاً أو في حضرة من يهابه، أو أضدادها. فهذه الخصوصيات الفردية لها أثرها في كل من (1) نوع الرغبة والنفرة وشدتها، فمرغوبات الطفل غير مرغوبات الشيخ، وشدة الرغبة لدى الشاب أشد منها لدى الكهل فيما هو مرغوب لكليهما؛ فالصورة الواحدة تقترن بالإحساس بالملائمة، بهذه الدرجة أو تلك، عند بعض؛ وبالإحساس بالمنافرة، بدرجاتها المتفاوتة، عند بعض. و(2) وتيرة التكرار للصورة (كثرة ظهورها ومدة استقرارها)؛ فالجائع لا ينفك يتصور الطعام وتناوله حتى ربما غابت تماماً صورة تركه اللاحقة لصورة حرمته أو ممنوعيته[41]. وبذلك فإن هذه الخصوصيات الشخصية كلها مؤثرات في انسياقاته. فالواقعة الواحدة إذا وضع فيها شخصان بنفس الشخصية والظروف فالتقدير إنهما ينساقان إلى نفس الفعل، أما إذا انساق كل منهما بنحو مغاير للآخر فذلك كاشف عن اختلاف شخصيتيهما بما مرّ. فبناءً على أن كل ذلك — ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالذات – إنما أثره استقرار الصورة المتبوع بالانسياق، يظهر أن هذه كلها يمكن تجاوزها بكل سبيل يؤدي إلى استقرار الصورة، كفنون التحريض والإلحاح والتضليل وأمثالها.

1.2.7. **معضلة:** يلاحظ أن من عوامل ظهور الصورة واستقرارها اشتداد الرغبة في الفعل. بل يلاحظ أن شدة الرغبة تدعو إلى تغيير محيطه ومواصفاته ومعطياته بما يتناسب وتحقق ذلك المطلوب (وأحياناً لا يبقى ظرف تتحقق فيه هذه التعبيرات

---

40 فقد يقال إن فلاناً عقليته تدبيرية، والآخر عقليته عاطفية، وهكذا.

41 وقد يكون هذا الأمر راجعاً إلى درجة شدة الرغبة، كما ذكر أعلاه.

إلا الأحلام). وهذا ربما خالف ما مرّ من انسياق الفاعل إلى الفعل تبعاً لاستقرار الصورة، وأن الأصالة لاستقرار الصورة والانسياق تابع. فإن هذه الملاحظة كأنها تؤدي إلى خلاف ذلك: إن الانسياق إلى الفعل هو المحضِر للصورة. أي أن للنفس انسياقاتها المسبقة التي توجهها إلى هذا الفعل أو ذاك بإحضار صورته. وربما كان الحلّ، الجامع بين الأمرين، هو القول بمستويات للنفس. ليكون المستوى الظاهر للنفس كما يستقبل الصور من المؤثرات الخارجية، كذلك يستقبلها من المستوى، أو المستويات الباطنة. وينقل الكلام كله إلى ذلك الباطن. وربما كان ذلك الباطن، أو قدرٌ منه، مشتملاً على الغرائز والميول الأولية. ولهذا المعضل مجال آخر.

3.7. **الاختيار والإرادة:** إن مآل مفهوم **الاختيار** إلى هذا الاستقرار للصورة وما يرتبط بها. فالصورة المرتبط بها التذاذٌ من جهة مع وصف الدناءة والخسة من جهة أخرى قد تستقرّ أمام بعض متصوريها صورة الفعل فيترتب عليه الانسياق عندهم إلى الفعل، كما قد تستقرّ أمام بعض آخر صورة الترك (أو صورة الفعل المضاد) فيترتب عليه عندهم الانسياق إلى الترك. فإذا قيل "إن هذا البعض "اختار" الفعل ففعل وذاك البعض "اختار" الترك فترَك" فإن معنى ذلك، بحسب ما مرّ، هو: أن كلاهما منساق بحسب ما مرّ من خصوصياته الشخصية **وسريرته**. فـ **الاختيار** هو استقرار إحدى الصور المتعارضة بموجب خصوصيات الفاعل[42]. أمّا **الإرادة** فهي نفس ذلك الانسياق.

وقد يعترض على ذلك بأمور، نهتم منها بالتالي: إننا نجد من أنفسنا أنه مهما كان وضعنا النفساني ومهما كانت الأوضاع الخارجية فهناك دائماً هامشٌ للذات مجردةً عن كل هذه العوارض تتحرك ضمنه الذات المجردة دونما مانع أو عائق أو

[42] أي بحسب شخصيته، أو بنيته الأخلاقية. ولدراسة عربية للقصد من منظور تحليلي معاصر، انظر: شفيقة بستكي (1983). ولبحث يمثل أحد محاور الدراسات الغربية في القصد، انظر: (Anscombe, 1963).

مؤثر خارجي، فهي بذاتها وحدها تفعل وتترك؛ وأن هذا هو حقيقة الاختيار أو حرية الاختيار. هذا، لكننا نرى، في مقام الرد، إن ما يجده الإنسان من نفسه ليس هو تمام مراتب نفسه، بل المرتبة الشاهدة على غيرها ليست هي نفسها مشهودة لنفسها، ولا يشهدها إلا مرتبة فوقها تشرف عليها؛ وبذلك تنتهي المراتب إلى مرتبة لا مرتبة فوقها فلا تكون مشهودة. بعبارة أخرى، وعي الإنسان بذاته لا يشمل جميع مراتب الذات. فالمرتبة التي منها يكون منتهى الانسياق (القرار النهائي) والذي يشرف على المراتب الأدنى للنفس وما يحكمها من محاسبات هي نفسها لا مرتبة فوقها تشرف عليها، فهي تكون واعية لسائر المراتب لكنها غير واعية لنفسها، ولا مرتبة فوقها تعيها. ولعل ذلك يشبه حال النفس في المنام حيث تدير بعض شئونها دون الوعي بذاتها كوعي اليقظ. فالمرتبة الأخيرة من النفس في حال اليقظة مع إنها فاعلة مؤثرة هي أيضاً مغفول عنها وعن المحاسبات التي تحكمها. وعليه، فإن ما نجده من أنفسنا هو وجدان ناقص. فليُتأمّل.

4.7. مسألة: ربما قيل إن ما يبدو موازنةً وتردداً بين فعل وترك هو راجع في الحقيقة إلى تردد بين فعلين. وحتى مثل ما كان بين القيام والبقاء راكداً هو في الحقيقة بين تحقيق الغرض الذي يكون بالقيام وتحقيق الغرض الذي يكون بالركود، ككسب الراحة (التذاذاً)، أو استقواءٍ واستعداداً لفعل لاحق (تدبيراً). أي إنه أبداً لا يخلو من كسبٍ (استكمالٍ) ما، إما في نفس الفعل (أو الترك) أو فيما هو مقدمة له.

يتصل بذلك: هل حكم النفس بوجوب الفعل هو المحرك للإقدام عليه؟ أم المحرك هو القوة الغريزية المناسبة والتي تكبحها قوة أخرى ريثما يتم التروّي والبت، ومن ثمّ بصدور الحكم بالوجوب يُرفع الكابح؟ أي هل أحكام العقل العملي محرِّكات أم هي فقط موجِّهات ومنظِّمات؟ لعل المحرك لا يكون إلا تشوق النفس إما إلى نفس الفعل أو إلى ما يترتب عليه بحسب الطبع (كالأكل المترتب على

التناول الشاق) أو ما يترتب بحسب الوضع (كالمكافئة المترتبة على الفوز المترتب، بدوره، على التمرين الشاق). فلو لا التشوق لما كان فعل ولا حركة. لكن التشوق إلى الشيء مكبوح أحياناً بتشوق إلى شيء مضاد، أو بخشية سوء العاقبة من الإقدام (فيكون تشوقاً إلى العافية وطلباً لها) فتقع المضادة بين التشوق إلى الشيء والتشوق إلى العافية في ترك طلبه. وسبب هذه المضادة تضارب الدواعي المحركة من التذاذية وتدبيرية وجمالية. فإن التدبيري أو الجمالي قد يكفّ النفس عن الالتذاذي كما هو واضح؛ أو يكون التشوق غير حاسم لتحديد الفعل ومتعلقه، كما في حال التردد بين التذاذي وآخر، أو بين تدبيري وآخر، كأن ينصح طبيب بتناول هذا الدواء وآخر بغيره، أوبين جمالي وآخر، كالتردد بين رعاية مقتضيات التواضع ورعاية صون النفس من الوهن.

لكن، الحكم بوجوب الفعل قد يعبّر لا عن رفع الكابح التدبيري، بل عن حثٍّ تدبيري نحو فعل غير التذاذي بذاته لكنه عائد بأثر التذاذي أو جمالي. وهذا كالحثّ على الدراسة تحصيلاً لمزايا النجاح، أو على بذل المال تحصيلاً لجمال الخلق، أو على القتال حفظاً للمال والعرض وكسباً للشرف والتقدير، وهكذا.

فغير بعيد أن الإنسان — والحيوان عامة — يكون أبداً في حالة نزوع. وإن سكونه عن فعل هو انشغاله بفعلٍ غيره، فلا سكوناً مطلقاً. وأن الكفّ يكون كفّاً عن فاعلية هذا النزوع لصالح نزوع آخر كان أقل بروزاً، لا أنه كفّ بمعنى التوقف التام عن أية فاعلية. وأن الحثّ يكون توجهاً إلى هذا النزوع الباهت وتقويته على النزوع الظاهر، لا خلقاً لنزوع جديد. فيكون مثَلُ ذلك مَثلُ الماء الجاري يوضع أمامه سدّ فيبقى دافعاً للسد حتى يضعفه ويخرقه أو يجد لنفسه مناصاً يسهل اندفاعه إليه وتسربه من خلاله.

5.7. الإرادة المعلقة (النية):

1.5.7. الفعل المرغوب للفاعل قد يكون بعيداً، بمعنى أنه معلّق على وقائع أو أفعال تكون مقدمات تمهّد له. وهذه المقدمات قد تكون من غير أفعال هذا الفاعل. فالمقدمة (1) قد تكون وقتاً معيّناً: مثل الحجّ الذي لا يكون في زمان الرغبة بل له زمانه، أو تقديم طلب الالتحاق بوظيفة الذي له وقت محدد متأخر عن زمان حصول الرغبة بالوظيفة. وقد تكون المقدمات (2) مما لا يقوم إلا بالتواطؤ مع فاعلين آخرين: مثل صيد فريسة كبيرة. وعامة الاجتماعيات، كالتخاطب بلغة معينة، هي من هذا القسم. فإن رغبة كل طرف مفرد بالقيام بدوره فيها معلّقة على اعتقاده، أو ترقبه، لقيام غيره بدوره أيضاً. ففي مثل هذه الحالات يكون المانع من نفوذ الانسياق هو عدم تحقق شروط أو مقدمات تحقيق الفعل لغرضه. فيبقى التشوق إلى الفعل وأثره، لكنه لا يحرّك لأنه معارض بتصور عدم نجاح الفعل لعدم اكتمال شروطه. فإن اكتملت شروطه وكان الشوق لا يزال باقياً فسيقع الانسياق والتحريك على القاعدة؛ وإن زال فتحقق الشروط غير مؤثر في شيء. وهذه هي ظاهرة الإرادة المعلّقة (**النية**).

2.5.7. وقد يكون الفعل المرغوب معلّقاً على مقدمات هي بدورها أفعال له، لكنها من المنفور عنده. فتحقق المقدمات راجع إلى إرادته وهو كاره لإيجادها. كالدراسة المضنية المنفورة اللازمة لنيل الوظيفة المرغوبة. فتكون، عندئذٍ، موازنة بين منفورية القريب ومرغوبية البعيد، فتنتج محصلِّة تتوزع على كليهما. وتبعاً لما مرّ من تفسيرنا للتردد، هنا أيضاً نفسّر هذا التوزّع والمعدّل المتوسط الذي يكون لكليهما بالتوارد الزماني بين نظرين: نظر إلى البعيد المرغوب فيستدعي، ولو لوهلة، مرغوبية المقدمة المنفورة بالذات؛ ونظر إلى القريب المنفور فيستدعي، ولو لوهلة، منفورية البعيد المرغوب بالذات. لاحظ أن مرغوبية الفعل ذي المقدمات المنفورة قد لا

تحرِّك النفس إلى الفعل بسبب هذه المنفورية للمقدمات، والتي تسري إلى المرغوب فتضعف مرغوبيته، أو تقلبها منفورية. لذلك يحاول بعضهم تجاوز المقدمات المنفورة. ففي حالة كون المقدمات منفورةً مؤقتاً يقع التأجيل، وبالتالي الفترة والتراخي بين الرغبة والفعل، إلى حين تقلّ المنفورية بالقدر الكافي. مثلاً، برودة الماء قد تنفّر من الوضوء الذي هو مقدمة الصلاة، فما لم يدفّأ الماء لترتفع المنفورية أو تضعف (أو تشتد مرغوبية الصلاة لتغلب هذه المنفورية)، فإن هذه المنفورية تعيق، وقد تمنع، من الفعل المرغوب (وذلك بحسب المحصلة المذكورة).

3.5.7. وقد يكون الفعل المرغوب مزاحماً بأفعال أخرى مرغوبة بدورها. فإذا كانت الأولوية للفعل الآخر فأيضاً تقع الفترة والتراخي بين الرغبة في ذلك الفعل والإقدام عليه. لاحظ إن طلب الراحة هو نفسه قد يكون أحد المزاحِمات.

إذن بعض حالات الفترة بين الرغبة بالفعل والإقدام عليه هذا تفسيرها.

4.5.7. الرغبة في إطاعة واتباع وإرضاء وامتثال الأوامر لشخص أو جهة بعينها لا يترتب عليها مجردةً أيُّ فعلٍ. والعلم بالأمر الصادر من الشخص أو الطرف بمجرده لا يترتب عليه صدور الفعل من المأمور به[43]. فإذا اجتمع كل من الرغبة بالإطاعة والعلم بصدور الأمر ترتّب – على مجموع تلك الرغبة والعلم بما هو مطلوب– الإقدامُ على ذلك الفعل المطلوب. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بأن الرغبة في الامتثال متعلقها هو عنوان كلي "الفعل المرضي للطرف"؛ فإذا حدد الطرف أن المطلوب هو فعل بعينه، "التبرع بكذا"، فإن رغبة جديدة تتفرع (تُشتق) من الرغبة الكلية في الإطاعة هي الرغبة في "التبرع بكذا". فههنا يكون الفعل المطلوب قبل صدور الأمر به بمثابة الفعل المرغوب المعلّق، لكنه – مهما بدا مستغرباً – معلّق على العلم به. هذا الكلام بتمامه يوازيه الكلام في التعهد ومتعلقه: فإن الفاعل يكون

[43] وستأتي مناقشتنا لسيرل في ذلك قريباً.

عنده رغبة كلية متعلّقها "الوفاء بتعهداته"، وهذه الرغبة لا يترتب عليها فعلٌ بعينه. كذلك، لا يترتب على إصداره تعهداً بـ"مساعدة زيد" إصدار ذلك الفعل. وباجتماع الرغبة وإصدار التعهد يتفرع (يشتق) رغبة بفعل معين هو "مساعدة زيد". لاحظ أن الفعل الفرعي قد لا يكون مرغوباً بعنوانه الخاص — "مساعدة زيد" — لكن كونه متفرعاً على الرغبة بـ"الالتزام بالتعهد" يعطيه مرغوبية **بالعرض**. فهذا أيضاً ربما عُدّ قسماً خاصاً من أقسام الإرادة المعلّقة.

فهذه مصاديق لظاهرة الإرادة المعلّقة (النية)، وقد فسّرناها بما يتناسب مع الأصول المذكورة أعلاه. وهو يخالف مسلك سيرل.

6.7. المحرك إلى امتثال الأمر وإنجاز الوعد:

يقرر سيرل مكرراً في أعماله أن التعهد، ومنه الوعد، المتعلّق بفعل معيّن الذي ينشِئُه الفاعل يشكل بحدّ ذاته داعياً عقلائياً لإصدار الفعل بموجب هذا التعهد، أي لإنجاز متعلّق التعهد. ويعبّر سيرل عن مثل هذا الداعي بـ **الداعي المجرد عن الرغبة** desire-independent reason؛ ويعتبر أنه الداعي المختص بالإنسان دون سائر الحيوان. ويصر سيرل على أن ما يصدر من فعل بموجب هذا الداعي إنما يصدر عنه محضاً، مجرداً عن أي داعٍ ومحرك آخر وراءه، لا الشعور باللذة ولا السعادة ولا الرضا ولا غيرها، وإن جاز أن يكون مصحوباً بشيء من هذه الإحساسات. وإن الأفعال الاجتماعية، وبالتالي جملة البنية الاجتماعية، قائمة على هذا النوع من الفعل. ويضيف سيرل دعوى أخرى، هي إن اللغة هي الأداة التي بها يتحقق كل ذلك، وذلك بواسطة الصيغة الإنشائية performative. وبالتالي اللغة هي مقدمة إنشاء كل الوقائع المؤسساتية والاجتماع المؤسساتي بجملته[44].

[44] وكان قد زعم، منذ كتابه الأول (Searle 69) أنه يُثبت بمسألة الوعد إمكان استنباط "يجب" أو "ينبغي" من "إنه" أو "هو" خلافاً لما هو مستقرّ من عدم إمكان ذلك، وعدم تداخل الاستدلال العملي والاستدلال النظري.

ولهذا المبحث نظيرٌ في مباحث الأصوليين. فقد يقال إنه إذا صدر الأمر فإنه بحدّ ذاته يشكل داعياً للمأمور لأن يمتثله، وبالتالي داعياً لإصدار الفعل المطلوب بهذا الأمر (متعلّق الأمر)؛ تماماً كما رأى سيرل أن التعهد بفعل كذا هو داعٍ إلى فعل كذا[45].

وظاهر من ذلك أن سيرل لا يبدي تمييزاً كافياً بين الداعي العقلائي (المبرِّر) وبين العلة التامة (المحرّك)[46]. فيرد عليه إنه ما الموجب التكويني[47] للالتزام بمقتضى التعهد وعدم مخالفته ونقضه، خصوصاً مع وجود الدواعي المصلحية أو الالتذاذية للمخالفة، ومنها مجرد طلب الراحة واجتناب المشقة؟ تماماً كما يرد على مسألة الأمر إنه ما الموجب لامتثال الأمر وما المانع عن مخالفته، خصوصاً مع المشقة ومخالفة الرغبة. بعبارة أخرى، المبرر العقلائي للصدق واداء الأمانة موجود ومع ذلك فلا يمتنع أن يرتكب أحد الكذب والخيانة. فوقوع الصدق له علة تكوينية أخرى.

ولعل الجواب هو في ملاحظة الفرق بين (1) ثبوت إرادة امتثال أوامر الآمر لدى المأمور. فإن العلاقة بين الآمر[48] والمأمور تتفاوت من حيث ثبوت وعدم ثبوت رغبة — التذاذية أو تدبيرية أو جمالية — لدى المأمور في امتثال أمر الآمر، وطلب رضاه؛ و(2) نفس الأمر الصادر بمضمونه القضوي. أي الفعل الكلامي الكاشف عن إرادة الآمر تحقيقَ المضمون القضوي (متعلق الأمر)، ووضع عهدة

---

45 أنظر بيان سيرل لرأيه وردوده على جملة من الاعتراضات (Searle 2010, pp. 127-132).

46 المبرر العقلائي يكون بمثابة قاعدة سلوكية، أو تطبيق لها، يتعلمه الفاعل غالباً ويستنتجه بنفسه نادراً أو قليلاً. وهو يكون دائماً مبرّراً، بمعنى أن العمل على وفقه يوجب جلب المدح ونفي المذمة عن الفاعل من قبل العقلاء الذين يتبنّون هذا المبرِّر. أما صدور الفعل على وفقه فهو تابع لاستقرار رغبة الفاعل على رعاية هذا القاعدة بعينها، أو رغبته في رعاية كل قاعدة عقلية. وهذه الرغبات تتفرع على رغباته الجمالية والتدبيرية.

47 ينفع لفهم التمييز، ووجه الضعف في كلام سيرل الرجوعُ إلى التفرقة بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، في الرسالة الرابعة.

48 سواءً كان شخصاً حقيقياً طبعياً، أو اعتبارياً وضعياً. وليس المراد ملاحظة الآمر بعنوان **آمر**.

ذلك التحقيق على المأمور[49]. فإن المحرِّك، بمعنى العلة التكوينية، نحو الفعل المأمور به (متعلّق الأمر) هو الأول، لكن بنحوٍ معلّق على تعيّن الفعل المطلوب التحرك نحوه؛ أما الثاني فهو المعيّن لذلك الفعل. فيكون امتثال الأمر الصادر امتثالاً له بعنوان إنه "صادر من طرف ذلك الآمر" مبرِزاً ومظهراً لإرادته، أما نفس الامتثال فهو راجع إلى إرادة امتثال أمر الآمر، وهو تابع لملاحظة موقع شخص ذلك الآمر بحسب المنظور الذاتي للمأمور. وإصدار ذلك الفعل الذي تعلّق به الأمر بما هو ذلك الفعل فهو متفرع على التحريك التابع للأول. إذن المحرّك أمر لا يظهر له تعبير في الجملة التي بها ينشأ الأمر، فالجملة إنما تشتمل على الصيغة المعبرة عن الإرادة (الوضعية) للآمر كما تشتمل على متعلق الأمر (المحتوى القضوي) أي المطلوب، فدورها هو مجرد إبراز وإظهار إرادة الآمر ومتعلّق إرادته ووضع عهدة تحقق الأرادة على المأمور المعيّن. أما منظور المأمور للآمر واستقرار (أو عدم استقرار) الرغبة في إطاعته في نفس المأمور فليس لها من حاكٍ ومعبِّر في نفس تلك الجملة، ومحلها عالم النفس ومنظوراتها الذاتية.

لكن، كما أن هناك محركية لعنوان "إطاعة شخص ذلك الآمر" فقد يكون هناك أيضاً محركية لنفس ذلك الفعل المأمور به بعنوان "إنه ذلك الفعل"، لا بعنوان إنه "مأمور به من قِبَل فلان". فههنا أيضاً يكون نظران وعنوانان للفعل، أحدهما إنه "إطاعة لفلان المرغوب إطاعته"، والثاني "إنه هذا الفعل الذي يستوجب هذا القدر من المشقة". وبمثل ما مرّ، ربما ترددت النفس بين مرغوبية الإطاعة من جهة وبين منفورية نفس الفعل ومشقته حتى يستقر على أحدهما فيترتب أثره من فعل متعلق الأمر ومن ثم الإطاعة للآمر أو عدم فعله ومن ثم معصية الآمر. وكل ذلك

---

49 وبتعبير سيرل أنه يصنع اتجاه مطابقة من الواقع إلى القول، ويضع مسئولية تحقيق مطابقة الواقع للقول في عهدة المخاطب (المأمور).

بالمنظور الذاتي القائم على تصور الشيء ولوازمه وأضداده ولوازمها مع رغبته وميله في هذا أو ذاك منها[50]. هذا، والكلام في الالتزام والتعهد والوعد نظيره. فالخلاصة هي أن الأمر (أوالوعد) يضفي عنواناً آخر على الفعل بحيث يكون لهذا العنوان الجديد مرغوبية أو منفورية تخصّه هو، ويضفيها هو على الفعل. فلا يكون المحرِّك الأصل في النهاية إلا الفاعل ومنظوره للفعل من خلال توارد جملة هذه العناوين وما يستصحبه كل منها من مرغوبية ومنفورية. يؤيد هذا التصوير لطبيعة محركية الأمر، ومثله التعهد، ما يُجعل من اللوازم الوضعية بإزاء الإطاعة والمعصية، وكذلك بإزاء الوفاء بالعهد وعدمه. فالمكافأة لازم وضعي يضفي مرغوبية على الفعل بعنوان إنه إطاعة وامتثال، والعقوبة والغرامة لازم وضعي لضد الامتثال (التمرد والعصيان). ومآل هذين إلى الخوف والرجاء، وهما من الالتذاذيات، كما أن الامتثال التابع لإدراك حسن الامتثال، حيث يكون حسناً، يكون من الجماليات (الكرامة)[51]. ومن تلك المؤكِّدات تعظيم شأن الآمر، وإظهار أفضاله وأنعامه؛ ومنها المصلحة المترتبة على الامتثال من حيث حفظ النظم وجمال البنية الاجتماعية والتفوق على البنى الاجتماعية المنافسة؛ ومنها توسيط الشفعاء حيث يكون الطالب للفعل غير مؤثر بحسب شخصه في تحريك المطلوب منه[52].

أما بالنسبة للغة ودورها في نظرية سيرل. فإن اللغة، خلافاً لمسلكه، ليس لها إلا الإبراز والإظهار، ومنه إظهار الإرادة من قِبل الآمر، وإبراز التعهد والالتزام من قِبل المتعهد، أما نفس الإرادة ونفس التعهد فأمور نفسانية طبعية حقيقية. ثم امتثال الأمر من قبل المأمور والوفاء بالعهد من قبل المتعهد فهي أيضاً أمور أخرى

[50] أما حيث يكون الفعل مرغوباً به بحدّ ذاته فإن ترديد النظر بين عنوانه بحد ذاته وعنوان إنه إطاعة لشخص الآمر إنما يؤكد الإقدام عليه. وههنا صورة أخرى هي عدم ثبوت الرغبة في الإطاعة مع كون الفعل بحدّ ذاته مرغوباً، وحالة ثبوت الرغبة في عدم الإطاعة وكان الفعل مرغوباً. ومحاسباتها بينة بما سبق.

[51] وربما كان هذا الأخير، الجمالي، ما نظر إليه **كانت** Kant وجعله المحرِّك للامتثال.

[52] وهذا حيث لا يكون له علوٌّ ما على المطلوب منه.

لا تترتب على اللغة، بل -كما ذكرنا- على الاعتبارات الجمالية أساساً، وقد تقوّى وتدعّم باعتبارات الالتذاذية والتدبيرية. وقد مرّ أن أساس الاعتباريات الاجتماعية التعهد والالتزام.

7.7. في مفهوم "يجب" الاعتباري

مشاهدته الحضورية لما يكون من ذاته من الانسياق الطبعي المنصبّ بلا تردد على واحد بعينه من البدائل المحتملة (أي الوجوب الطبعي أو الضرورة الطبعية) يصورها مفهوماً حصولياً هو **الوجوب الاعتباري**. وهذا المفهوم الحصولي هو أساس بناء الأصول والأحكام الكلية لعموم الأفعال التي تتكرر ظروف الإقدام عليها (يجب تجويد المضغ، يجب السعي لكسب الرزق، يجب حفظ ماء الوجه). ويتطوّر عن هذا المفهوم مفهوم **الالتزام**. ثم على هذين المفهومين، خصوصاً الالتزام، ينبني النظام الحقوقي للاجتماع. والأحكام الكلية قد **يضاد** بعضها بعضاً، كما قد **تتزاحم** على بعض المصاديق والموارد الجزئية، فيتطلب الأمر تفضيلاً وتقديماً وترجيحاً وأولوية. ولعل ذلك بدوره يتطلب بناء معايير ما فوقية بها يتم مثل هذا التفضيل والترجيح. وكثير من الترددات الفردية والتنازعات الاجتماعية منشؤها افتقاد مثل هذه المعايير المافوقية.

ومن خواص هذا اللزوم والالتزام إنه: (1) أمر ذاتي أولي المنظور وليس موضوعياً ثالثي المنظور. فهو أمر تفرضه أو تصدّق به النفس وسيلة لاستبقاء نفسها واستكمال ذاتها بالمكملات المادية أبتداءً ثم بالارتقاءات المعنوية (وسيأتي الكلام في مضمون وقيمة القضايا المبنية عليه)؛ وهو، أيضاً، (2) اعتباري وضعي لا طبعي حقيقي كما مرّ. و(3) متعلقاته – وهي الأفعال التي يحكم عليها باللزوم والوجوب- تكون منظورة بحسب مفاهيمها وعناوينها وتوصيفاتها الذاتية لا الموضوعية. فكل ما يرد من نسبية وتفاوت في تقييم تلك الذاتيات هو وارد، ربما

بصورة مضاعفة، في تقييم هذه اللزومات والوجوبات (كتضاد وجوبات أفراد جيشين متحاربين، ووجوبات رجل عصابات ومربٍّ أخلاقي، بل ووجوبات شخص واحد بما هو طبيب ذي الواجب الإنساني وبما ملتزم رزق عياله، وهكذا).

1.7.7. تنبيه: يفرَّق بين **يجب** الجزئي الشخصي الذي عنه يكون الفعل الجزئي الشخصي ومفهوم **يجب** الكلي المتعلق بكلي الفعل مثل "يجب فعل ما يحفظ الصحة" و"يجب ترك ما يؤذي الجار" و"يحرم (يجب عدم) الكذب"، فهذا الكلي يدخل في المحاسبات المنتجة لذلك الجزئي، لكن قد تتداخل هذه الـ **يجبات والينبغيات الكلية** وتتعارض في مورد واحد فيما بينها أو قد تتعارض وشدة الرغبة في الفعل (أو الترك) على خلاف مقتضاها.

8.7. مضمون وقيمة القضايا التوجيهية

تصاغ التقديرات المتعلقة بواقعة من وقائع الظواهر الطبيعية في هيئة **نموذج** يشتمل فقط على العناصر والعوامل ذات العلاقة المباشرة بالظاهرة ونتيجتها، ويهمل فيه كل عنصر وعامل آخر مما يكون موجوداً في الواقعة بوجودٍ عارض أو يكون ضئيل الأثر؛ فيكون النموذج قابلاً للانطباق على هذه الواقعة بعينها وعلى غيرها مما لا يخالفها إلا في العناصر والعوامل التي تمّ إهمالها (أو تحييدها). مثال ذلك تقدير مسار وسرعة مقذوف بمواصفات معينة ويطلق بقوة معينة، مع إهمال مثل مقدار إعاقة الهواء ودرجة الحرارة وأمثالها. والأمر مثله في حالة تقدير الفعل الإرادي الفردي والاجتماعي. فالواقعة المشتملة على ترديد بين بدائل للفعل تصاغ في صورة كلية تقبل الانطباق على وقائع تفصيلية غير معدودة (نموذج)؛ ثم يقرر المناسب أخلاقياً أو حقوقياً من بين البدائل. مثلاً: "من كان بحوزته غذاء فوق حاجته المباشرة وكان حوله محتاج فإنه **يجب** (أو **ينبغي**) أن يعطيه منه".

1.8.7. معضلة: قد يقال: دعوى إن "مسار المقذوف وسرعته هي كذا وكذا" مستندها، إجمالاً، المنهج التجريبي وما يشتمل عليه من التجربة الخارجية المستقلة الموضوعية (المنظورثالثية) مع ما يصاحبها من محاسبات وقواعد محاسبات رياضية. والنزاع فيها وفي أمثالها يحسم بهذه الأدوات التجريبية، ولو نظرياً. أما في حالة دعوى إن "من كان حاله كذا وصادفه الموقف كذا فإنه يجب (ينبغي) أن يكون فعله (سلوكه) كذا" فما هو المستند؟

ولا يخفى أن هذه لعلها أهم مسألة في فلسفة الأخلاق والحقوق، وإنها هي التي استدعت القول بكون أمثال هذه القضية فارغة من المعنى، أو إنها نسبية لا رجحان لرأي فيها على آخر، إلى غير ذلك مما يبطل كل قيمة لهذه القضايا.

وتجدر التفرقة بين مسألتين: مسألة اكتشاف السلوك، ومسألة تعليله وتفسيره. وما تفيده التجربة إنما هو الكشف لا التعليل. أما التعليل فهو مطلوب لكلا السلوكين، سلوك المقذوف وسلوك الإنسان. بالنسبة للمقذوف، فإن التعليل التقليدي له ولكل الظواهر الطبيعية ينتهي إلى الطبائع وخواصها (التي عندها منتهى كل تعليل) ونتاج تفاعلها (نظرية الطبائع essentialism). (وقد رُفض هذا التعليل من قِبَل أغلب المعاصرين، لكنك لو تأملت لوجدت أن قيمة التجربة هي في التكرار المرتقب في المستقبل (التنبؤ)، وهذا التكرار لا يُحرَز في الحالات المستقبلة لو لا اتحاد الهوية بين ما جُرِّب وما يُتنبأ به، وليست الهوية إلا الطبيعة ذات الخواص الثابتة.) ونحن نجد الأمر مطّرداً في الإنسانيات، لكن بدرجات مضاعفة من التركيب والتعقيد. وهذا التركيب والتعقيد الذي نجده في الإنسان هو المسبّب لتباين سلوك الأفراد الواقعين في ظروف متشابهة. ونعتقد أن القضايا التوجيهية المشتملة على "يجب (ينبغي)" هي تتضمن توصيفاً للسلوك الذي تقتضيه طبيعة الإنسان السوي أو المعتدل أو المثالي أو النموذجي أو المعياري أو الصالح. (لاحظ

أن مسألة كيف نقرر من هو الإنسان النموذجي لا تبطل هذا الرأي، وإنما قد تجعله غير مفيد أو غير حاسم في حلّ الخلافات التفصيلية حول السلوك الذي يجب (ينبغي) اتخاذه في ظرف معيّن. وهذه أمور جزئية تطبيقية وليست كلية فلسفية.) إذن، هذه القضايا هي أيضاً توصيفات (أو تبتني على توصيفات) للسلوك الطبعي للإنسان النموذج؛ فهي تنتهي أيضاً إلى ما لا يُعلّل. وهذا كما أن المقذوف السليم من القاذف السليم يكون مساره أقرب إلى المسار النموذجي والمقذوف أو القاذف المختل يكون مساره أبعد بالنسبة إلى المسار النموذجي. ولنا أن نقول أيضاً، إن الفعل المحكوم بالوجوب في هذه القضايا يصدر من الإنسان النموذج بنحو طبعي، أما بالنسبة إلى غيره الملتزم به والمتشبه بالإنسان النموذج فإنه يصدر بنحو الوضع (والتكلّف). أيضاً، ينبغي أن يلاحظ إن هذا الإنسان النموذج ليس بالضرورة أن يكون موجوداً متشخصاً في فردٍ مادي بعينه، ولا حتى على نحوٍ غير مادي (كربّ النوع). ويمكن تقريب فكرة الإنسان المثالي الأخلاقي بالبدن المثالي الذي يتصّوره الفنانون أو صانعوا التماثيل التي تُعرض عليها الألبسة. فليس بالضرورة أن توجد أفراد حقيقية تكون أبدانها بهذه المقاييس المثالية؛ كما أن وقوع التفاوت اليسير في تعيين المثالي من هذه المقاييس لا يبطل أصل الفكرة. لاحظ أيضاً أن المشرعين والقضاة وأمثالهم ينتظر منهم أن يكونوا على درجة عالية من الانضباط السلوكي (على قدر من المثالية). فحين يقدر جملة هؤلاء مقاييس الاعتدال الأخلاقي أو المثالية الأخلاقية فإنه لا يبقى من الاختلاف إلا ما هو ضمن هامش محدود. لاحظ أيضاً أن تقييمات الرياضيين والفنانين والأدباء وغيرهم كلها مبنية على فكرة أن هناك صورة مثالية نموذجية كلما زاد اختصاص المرء في مجاله كلما زادت دقته في إدراكه، فيكون تقييمه أدق من تقييم غيره، وأقرب إلى القبول. يجدر الالتفات أيضاً إلى إنه بعد تعيين أصول الأحكام وفقاً لما يقدّر من

سلوك الإنسان المثالي فإن ما وراء ذلك يكون استنتاجاً واستلزاماً واستتباعاً، تماماً كما تبتدئ العلوم النظرية بأصول ومسلمات محدودة ثمّ تتكاثر لوازمها بالاستنتاج.

إذن، هذه القضايا التوجيهية تشتمل على جهة كشفية وصفية، أما ما تتضمنه من جهة تكليفية وتوجيهية فتابع لتلك. فهذا هو الأصل في هذه الصيغ.

وقد تستعمل هذه الصيغ فيما يختلف شيئاً ما. مثلاً "يجب الوقوف عند الإشارة الحمراء". فالوقوف عند الإشارة ليس فعلاً طبعياً كإعطاء المحتاج. فعندئذٍ، يكون المضمون: إن هذا الأمر الوضعي هو مما يكون من شأن الإنسان النموذج أن يضعه؛ أو إن الجماعة من الأفراد النموذج من شأنهم أن يتواطؤا على هذا الأمر الوضعي. لاحظ أن الاختلاف بين المشرِّعين، على أساس ما تبنيناه، يعود غالباً إلى اختلافهم في تقدير الإنسان النموذج وتقدير سلوكه في الظرف محلّ الكلام[53].

الخلاصة، إن قضايا "يجب (ينبغي)" التي بها بنية النظام الحقوقي، وبالتالي بنية الاجتماع، وإن كانت تكليفية إلا إن مستند التكليف فيها هو التوصيف والكشف لسلوك الإنسان النموذج. فالتوصيف (المضمر) هو الأصل والتكليف (المظهر) هو الفرع. هذا، لكنه بعد تمييز وانتزاع نفس مفهوم "يجب (ينبغي)" يمكن لغير الملتزم بتشخيص سلوك الإنسان النموذج أن يستعملها في التوجيه والتكليف؛ وكذلك يستعملها من يخطئ في هذا التشخيص. ومن ينشئ قضية من قضايا "يجب" متعلقةً بفعل بعينه فإنه يدعو إلى سوق النفس سوقاً وضعياً إلى إصدار ذلك الفعل (وجوب وضعي)، وتكون الحجة والمناط والمبرر إن الإنسان النموذج ينساق بطبعه إلى ذلك الفعل، فأنت المتطلع إلى الكمال والمثالية احذ حذوه.

9.7. إذن، يرتبط استحسان الفعل واستقباحه والإذعان لوجوب فعله أو تركه (إلى بديله) بدرجة كبيرة بأثره الحسي من درجات الالتذاذ والألم، وما يضيفه أو يتكلفه

---

53 هذا البيان ربما عبّر عن المسلك الطبيعي في فلسفة الحقوق natural law theory.

من أضرار يقدرها الجانب التدبيري المصلحي، وتقييمه إياه من الجانب الجمالي، كل ذلك مع أثره من حيث رد الفعل الاجتماعي ومن ضمنها أثر الفعل في نفسيات الأشخاص ذوي العلاقة. فكأن الأمر بمثابة أثرٍ (تابع) function معقّدٍ متعدد المتغيرات. ولكن ما يشاهد ويجرّب أن مراحل العمر من مثل الطفولة والصبا والشباب والشيخوخة تمثل تطورات جسدية – ظاهرية وباطنية – يوازيها اشتداد وضعف في القوى المختلفة، ويتبعها اختلاف في درجة الالتذاذ من هذا المؤثر أو ذلك، ويترتب عليها، أخيراً، الاختلاف في تقييم الأمور من حيث الحسن والقبح وما ينبغي وما لا ينبغي[54]. أي أن هذه التابع قد تتغير قيمه تبعاً لهذه التطورات (هذا، على الأقل، في المستوى من البحث الذي يميّز ما بين هذه المراحل. أما المستويات الأكثر تجريداً فالكلام فيها يختلف). وهذا التبدل في **الذائقة** تبدل فطري، ولعله مناسب لغايات القوى النفسانية من حفظ الفرد وبقاء النوع. لكن التبدّل قد يكون اصطناعياً، يصنعه من يجد نفسه فائقاً فيمن هو أدنى منه.

فما ذكرناه إلى هنا يمثّل الأصول من البنية النفسانية الفردية التي بها وعلى أساسها تنبني ظاهرة الاجتماع.

[54] ويعبِّر العرف عن ذلك بـ"كل زمان لا يستحيي من زمانه".

(2) ظاهرة الاجتماع: من الطبع إلى الوضع

1. الاجتماع: التواطؤ على الالتزام بداعي التدبير

رعاية الفرد في فعله وتركه للضوابط الشرعية التي يقررها الاجتماع هي، في الغالب، نتاج البعد التدبيري في النفس الإنسانية. فالتدبير يوجهه إلى اجتناب الشرّ واستجلاب الخير برعاية تلك الضوابط، فبها يحفظ حقوقه كعضو في الاجتماع. (وأحياناً تستدعيه القوة التدبيرية إلى التجاوز حين يكون بمأمن، وعندئذٍ قد يحجزه الذوق الجمالي.) فإذا حقّق تلك الرعاية العدد الكافي من الأفراد تبلور النظام العام وتحقق الاجتماع. فاجتماع النوايا الفردية، وتواطؤها على هذا التنظيم أو ذاك – بالقدر الكافي من الأفراد والتنظيمات المتواطأ عليها – يحقق الاجتماع. مقابل هذا النظر، تبنّى جون سيرل فكرة القصد الجمعي we-intention[55]. وجعل تحقق الاجتماع، بل كل فعل مركب كالاشتراك في دفع السيارة والاشتراك في لعبة جماعية، مترتباً على هذا القصد[56]. ويؤكد سيرل أن هذا القصد الجمعي لا ينحلّ إلى قصود فردية متطابقة تتوزع على واحد واحد من أفراد المجموع.

ويمكن توضيح الظاهرة المختلف عليها بما يلي: إننا نعلم من منطق الأسوار أن هناك فارقاً في المدلول بين (1) أكل كل الضيوف قطعة حلوى، و(2) أكل كل الضيوف الخروف. فالأول يعبر عنه بالكل الأفرادي، والثاني يعبر عنه بالكل المجموعي. وما نحن فيه مناظر لذلك؛ فقد نقول (1′) **كلنا يريد** أن نأكل قطعة حلوى، و(2′) **كلنا يريد** أن نأكل الخروف. ففي (1′) لكل فرد نيته المستقلة

---

[55] هو مسبوق في عرض هذه النظرية بغيره. أنظر
Tumella, R.& Miller, K. (1988), "We-intentions", *Philosophical Studies* 53, 367-389
الذي أرجع سيرل بنفسه إليه في مقالته التي تبنى فيها هذه الفكرة.
Searle, J., (1990)," Collective Intentions and Action", In *Intentions in Communication*, ed. Cohen, P. et. al., MIT
لكن بالنظر إلى تأصيله إياها ضمن نظريته في أونطولوجيا الاجتماع، ومتانة دفاعه عنها صارت تنسب إليه.

[56] بل يرى أنه حتى التقاتل يتطلّب قصداً مشتركاً.

والمستغنية عن نوايا غيره، لكن في (2′) هناك نحو من التواطؤ على عمل واحد مشترك بين الجميع. وهذا التواطؤ يعدّه سيرل نية جمعية، لا يمكن ردها إلى النوايا المتعددة للأفراد. ومناقشة سيرل في هذا الأمر، الذي يمثل مركز نظرية سيرل في البنية الاجتماعية، تتطلب مجالاً آخر[57]. ونحن نكتفي هنا بمناقشة الأمور على أساس أن النية الجمعية إنما هي مجموع النوايا الفردية المتواطأ عليها. بحيث كل واحد ينوي نيته على أساس إنها يقارنها تحقق النية لدى الآخر.

2. نشوء الاجتماع من الطبع إلى الوضع

يضع الحكماء ظاهرة الاجتماع الإنساني أساساً لتفسير ظاهرة وضع الشرائع باعتبارها وسيلة حلّ ما يترتب على الاجتماع من اختلاف وتزاحم؛ وأما نفس ظاهرة الاجتماع فيفسرونها إجمالاً بالحاجة إلى توزيع الأدوار وتبادل الخدمات. وتفصيلاً، قد يركز بعضهم على تحصيل النفع **واستجلاب الخير**، كتبادل منتجات الزارع والخائط؛ كما قد يركز آخرون على دفع الضرر **ودفع الشر** الجائي من الوحوش الأشد قوّة وضراوة من الإنسان، كالتشارك في نصب الأفخاخ والطعن والرمي. فتكون الفكرة لدى هؤلاء أن الإنسان البدائي رأى أن الاجتماع أجلب للخير وأدفع للشر من الانفراد والعزلة، فترجّح لديه الاجتماع، ثم استلزم ترتّبُ التنازع على الاجتماع ابتداعَ الشرائع.

أما أمثلهم طريقة فقد ركز على أن الاستيلاد والتربية والتعلق بالمولود وتغذيته كلها مغروزة في مستوى **البنية الجسمانية** وما يتولد عنها، أو يلازمها، في مستوى **البنية النفسانية الغريزية**. وبالتالي فالاجتماع حاصل من قَبْل أن يكون زارع وخائط في البين، وحماية المواليد الصغار من الضواري حاصلة قبل التخطيط لحماية الأنفس

---

57 أنظر القسم الأول من:
Tsohatzidis, S., (2007), *Intentional Acts and Institutional Facts*, Springer

بتكوين الفرق والمجموعات. فبناءً على هذه النظرة يكون الاجتماع هو الأصل، والانعزال هو العارض المفتقر للتعليل.

كما أنهم لاحظوا ميل الانسان إلى الصحبة والاستئناس بغيره من البشر — بما يعمّ الصداقة وبناء الأسرة — وقد نضيف إليها ميل الإنسان لأن يُرى ويُقيّم تقييماً عالياً ويكون محط إعجاب وتكريم وتقرّب وإرادة.

ولعل الجمع بين القولين والنظرين — القول بالميل الغريزي للاجتماع والقول بداعي المصلحة الشخصية وإدراك أصلحية الاجتماع للفرد– يكون بالتمييز بين الاجتماعات (المجتمعات) **الطبعية** من جهة **والوضعية** من جهة أخرى. فما ينشأ بالاستيلاد والدم هو الطبعي، وما ينشأ بين مثل الزارع والخائط أو بين من هم في سبيل إنشاء فريق لقتال الضواري هو الوضعي.

1.2. مسألة: هل الحاجة إلى هذه الخدمات تضطر الإنسان إلى الاجتماع قسراً، بحيث لو استغنى لطلب العزلة؟ أم طلب الاجتماع أصيل وتبادل الخدمات مصاحب له، بل لاحق له مترتب عليه؟

2.2. على أية حال، فغير خافٍ أن الاجتماع الأصلي للإنسان هو الاجتماع العرقي وهو المناظر للاجتماع القطيعي لدى عامة الحيوانات. وقد يتنامى هذا الاجتماع بأكثر من طريق: بالتكاثر (وهو الطريق الطبعي)؛ وبالاستلحاق، بأن يستلحق به (أو يستدخل فيه) الخارج منه عرقاً، وقد **يتصاهر** مجتمعان فينشأ **دم** مشترك يكون أساس عرق جديد. وقد يغزو مجتمعٌ مجتمعاً آخر فيحصل اندماج قسري يتدرج حتى يكون استيعاباً من أحدهما للآخر.

وقد **يتهادن** مجتمعان فيكفّ كل منهما شر الآخر عن نفسه بلا مؤنة سوى أن يكف هو شره عن الآخر، كما قد يرتقي الأمر ف **يتحالف** أو **يتفاهم** — ومن ثم **يتشارك** – مجتمعان في استجلاب نفع مشترك أو دفع واقعة مشتركة الضرر كعدوان

أقوى من أن يصده كل واحد منهما منفرداً. ، كما قد يقع تعاون مع مجتمعات أخرى بنحو عارض وفي تعاملات بعينها (لاحظ أن التصاهر هو أيضاً معاملة، لكنها أقوى من التعاملات الوضعية من تبادل السلع والخدمات، فالتصاهر ذا جانب طبعي ويترتب عليه آثار وروابط طبعية)، وقد **يتشاركان** أرضاً ومياهاً وطبيعة، فتحصل من كل هذه العلاقات النفعية الأُلفة التي تكاد – مع مرور الوقت الكافي – أن تعادل وحدة الدم.

وفي مرحلة لاحقة من مراحل التطوّر الإنساني يبرز **الدين** (أو الأيديولوجيا[58]) جامعاً ورابطاً. وقد يطغى على كل جامع آخر حتى يتفرّق به – وعليه – أبناء الدم الواحد والبيئة الواحدة ويجتمع عليه أبناء الدماء والأعراق والبيئات المختلفة. وهذا النحو من الجامعية يكون في أطواره الأولى طبعياً تدفع إليها العواطفُ المشبوبة، فتعبر عن حب وبغض نظير ما يكون عن الدم. وفي أطوار الثبات والاستقرار لا تكاد أن تكون أكثر من رابط وضعي يجتمع أطرافه على التزام ضوابط اعتبارية في سلوكياتهم، واتخاذ علامات اجتماعية فارقة (بدءاً من مثل التحية واللباس والطعام إلى آداب استقبال المواليد وتجهيز الأموات)، وعلى قواعد للتعامل التفضيلي بين أبناء ذلك الدين (وأظهر أمثلته مسألة التزويج)؛ وكل ذلك يرسخ استيناساً بالمشابه واستيحاشاً من المغاير، والاستيناس —كما لا يخفى – داع للاجتماع.

يجدر الالتفات إلى أن الاشتراك في اللغة والتاريخ والثقافة وأمثالها بين اجتماعات متفرقة لا تكفي لبناء اجتماع واحد جامع لأفرادها، إلا باصطناع بدائل جامعة للخصوصيات الفارقة، ويتطلب الأمر أحياناً اختلاق طباع مستجدة

[58] لاحظ أن الاتفاق في النظريات العلمية، وبنحو عام في الاعتقادات الموضوعية الثالثية، لا تصنع بنية اجتماعية. بل لابد للاتفاق الصانع للاجتماع من أن يكون ذاتياً أولي المنظور. وهذا من معايير التفرقة بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي.

تستهجن ما لا يماشي الاجتماع الكبير، فتكسرُ هويةُ الاجتماع الكبير كلَ هوية للاجتماعات الأصغر. كذلك لا يتحقق داعٍ إلى الاجتماعات الوضعية المبنية على التدبير إلا بملاحظة وجود اجتماعات منافسة تتطلب مواجهتها بناء الاجتماع الجديد، فيكون الاتحاد مع الأقرب والآلف ضد الأبعد والأغرب. فإذا انتفى خطر المنافس فلربما أعيد الفرز وانفلّ الاجتماع الواحد فيختار كل اجتماع أصغر فريقاً من الاجتماعات الصغيرة على نفس معيار الآلف والأقرب. وأما إذا ظهر منافس أبعد وأغرب ممن كان يعد بعيداً وغريباً فلربما انقلب المتعادون التقليديون حلفاء أو اندمجوا في اجتماع جديد واحد.

ولنا أن نقول بصورة عامة أن الاجتماع بالدم لا يحتاج تبريراً بل هو أصل غريزي، ويلحقه الاجتماع بالمصاهرة، ثم بالاعتقاد الديني والأيديولوجي، ثم بالألفة التي مبدؤها مجرد المعاملة؛ وهذه كلها نعدها **اجتماعات طبعية**، مع تفاوت فيما بينها من حيث درجة وعمق الطبعية فيها. أما الاجتماع بداعي تحقيق مصلحة ودفع مفسدة (مجرد المعاملة) – كما صوره القسم الأول من الحكماء – فهو اجتماع متأخر في مراتب وعي الإنسان ونموه، ونعده بلا شك مجتمعاً **واجتماعاً وضعياً**.

3.2. ملاحظة: نبّه جون سيرل إلى الترجمة الإنكليزية لكلمة أرسطو الشهيرة man is a *social* animal. ولاحَظَ عليها أن نفس التعبير الوارد في كتاب السياسة يترجم أحياناً man is a *political* animal. وعلّق، مصيباً، أن كثيراً من الحيوانات ينطبق عليها التوصيف الأول، لكن الإنسان فقط هو الذي ينطبق عليه التوصيف الثاني[59]. فما عبّرنا عنه بالاجتماع الطبعي يعادل الأول وما عبرنا عنه

[59] Searle, "Social Ontology and Political Power", in *Freedom and Neurobiology*, Columbia, 2007,p84

بالاجتماع الوضعي يعادل الثاني. والمشهور في الأدبيات العربية القديمة تعريب عبارة أرسطو بأن "الإنسان **مدني** بالطبع".

3. الالتزام (الانضباط) من الطبع إلى الوضع

لا خلاف في أن الاجتماع الوضعي يستتبع التشريع المنظِّم والضابط لسلوك الأفراد، وأن فاعلية التشريع تابعة لمدى **التزام** أولئك الأفراد بمقتضياته. وليس تحقق الالتزام تابعاً لمجرد وجود التشريع، فكل بند تشريعي يقبل الالتزام به وعدم الالتزام به، بما فيها أي بند مفترض يدعو للالتزام (إن جُعل في التشريع مثل هذا المبدأ)، كما أن المرء قد يتعلق التزامه بهذا التشريع أو بذاك الذي هو ضدّه. بل إن أصل الالتزام أمر طبعي، أما التشريع بجملة بنوده فهو أمر وضعي. **والتعهد** – وهو إظهار الالتزام الحالي المتعلق بأفعال مستقبلة– هو حالة خاصة من الالتزام. فالسؤال هو في طبيعة الالتزام والتعهد ومنشئهما في النفس.

لعل الصحيح أن الأصل في كل ذلك هو اتصاف الفعل الإنساني (والحيواني) بـ **الإرادة الحرة والتحكّم**. بمعنى قابلية الإنسان للكفّ عن اندفاعه والإحجام بعد إقدامه، وقدرته على الاندفاع والإقدام بعد الكف والإحجام[60]. وأن ترجيح أحد الطرفين (إرادياً) مترتب على كل من (1) الدواعي والصوارف المراعاة من قبل الفاعل واعياً كان لمراعاته لها أو غير واع؛ إضافة إلى (2) أوضاعه العضلية والعصبية وقدرته واستعداداته البدنية وما إليها. فـ (1) **الرغبة** بالاشتراك (أو بالبقاء) في البنية الاجتماعية الوضعية و(2) **إدراك** أن هذه البنية تتقوّم بالتعهد والالتزام بالتشريع، يكفيان لإيجاد الداعي إلى التعهد والالتزام. وبوجود هذا الداعي تنتظم الأفعال موافقاً لمقتضى التشريع، وبالتالي لإعمال الإرادة الحرة في التحكم وضبط السلوك

[60] ولو أن هذه القدرة ليست بمعنى يخالف قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح.

من حيث الإقدام والإحجام بحسب مقتضى التشريع. وكل ذلك سابق على تفاصيل التشريع، لكنه غير سابق على التصور الإجمالي لـ "تشريع ما".

1.3. إن الانخراط في البنية الاجتماعية أمر غريزي فطري (الاجتماع طبعي)، على ما مرّ من كونه في الأصل ميلاً للعرق والدم واتحاداً بالأصول والفروع، ولو أنه يسترسل لاحقاً إلى التنظيم وفق معايير مصلحية تدبيرية (الاجتماع الوضعي). ولعل الأمومة هي الأصل الطبعي للالتزام وتنظيم الأفعال وفقاً للمعايير المغايرة للنوازع والمحركات الالتذاذية. فإن هذه العلاقة هي أقدم علاقة اجتماعية طبعية للإنسان، كما أنها من حيث الثبات والرسوخ الطبعي أقوى من العلاقات الطبعية الأخرى، كالصداقة والزوجية. (لاحظ أن الأمومة والزوجية يتلخصان في بنية الأسرة التي بامتدادها وتشعبها ينشأ الاجتماع الطبعي.) والبنية الاجتماعية، وخصوصاً الأمومة، لا تخلو من **التربية** المتمثلة في: وضع المعايير، فالتوجيه والحثّ، فالتقويم. والتربية — مهما كانت بدائية — فهي مبنية: (1) من طرف المربّي، على **ينبغي ولا ينبغي ويجوز ولا يجوز ويحسن ويقبح**، وبالتالي **إفعل ولا تفعل**، كل ذلك بنحو المواظبة والدوام؛ و(2) من طرف المتربي على الامتثال والطاعة في الحال **والتعهد بالالتزام** في الدوام. وهذه المعايير والتوجيهات تكون غالباً في سياق المصلحة والتدبير وأحياناً في سياق الجماليات ونادراً في سياق الالتذاذيات. وحيث يخفى على المتربي وجه المصلحة فيما هو مأمور به فإنه يلتزمه إما بموجب حسن ظنه بالمربي (**التعبّد**[61]) أو بداعي إرضاء المربي المتفضل عليه (**شكر المنعم**، باصطلاح المتكلمين). ولا يخفى أن قابلية المتلقّي الصغير للتروّي والكبح وكذلك للحثّ والتحريك هو أمر مفترض لدى المربّي، ولو لا اعتقاد المربّي بوجود تلك القابلية للغى الأمر والنهي.

---

[61] بمعنى أنه لا يفعل الفعل لأجل ما يجده فيه من مصلحة، بل خضوعاً لإرادة الآمر.

فمن هذا الالتزام الارتكازي الطبعي ينتزع مفهوم الالتزام مستقلاً كمفهوم حصولي، ثم يُتعامل ويتفاهم بهذا المفهوم في الالتزامات الاجتماعية والحقوقية. وليلاحظ أن التعهد والالتزام بمعنى إرجاع القرار والفعل المناسب إلى اقتناع الذات -لا إلى أوامر الغير وخوف عقابه- علامة على الذاتية والاستقلالية والكرامة والاحترام.

فالأصل إذاً هو الالتزام الارتكازي (وبهذا القدر نعدّه طبعياً). ثم من نفس الالتزام — لا الملتزَم به المتمثل بهذا السلوك التأدّبي أو ذاك، بل نفس الالتزام الارتكازي الساري فيها جميعاً — ينتزع "مفهوم الالتزام" منظوراً إليه مستقلاً. ثم يتخذ هذا المفهوم للتعبير عن "الالتزام" المطلق، دون تعيين الملتزَم به. وبهذا المفهوم المستقل يصير بالإمكان التكلم عن نفس الالتزام ودوره في النظام الاجتماعي والحقوقي (كالذي نحن مشتغلون فيه الآن). كذلك بهذا المفهوم المستقل يمكن تحديد **التزامات ومسئوليات** الوظيفة الفلانية، وكذلك **حقوق وامتيازات** تلك الوظيفة (والتي هي التزامات بعض ذوي العلاقة تجاه شاغل هذه الوظيفة).

2.3. وعلى المنهج القاضي باسترسال الوضع من الطبع، لنا أن نتصور أن الأصل في كل ذلك ملاحظة الإنسان لتحقق الائتمار بالأمر والانزجار بالزجر من قِبل مثل المربي والموجّه والكبير، وبالتالي قابلية التربية والتأديب، ومن ثم قابلية الالزام والالتزام.

فإن قيل إن مثل ذلك موجود في غير الإنسان، فلم لم يوجد الالتزام والنظام الحقوقي هنالك؟ أجبنا بالفارق الكمّي **أولاً**، **وثانياً** بسعة مروحة الخيارات

الإنسانية التي يتعلق بها الأمر والزجر بالنسبة إلى خيارات غيره، فهي عند الإنسان تتنوع إلى مراوح التذاذية وتدبيرية وجمالية، ولكل منها تدريجات لا تكاد تحصى[62].

وثالثاً، فنحن مع من يرى أن طلب المكملات المادية ليس هو وحده المحرك للإنسان. أي أن سلوكه لا يفسر تفسيراً كاملاً بتحليله إلى الدواعي والصوارف المنتهية جميعاً إلى تحصيل المكملات المادية (والتشوق الالتذاذي الساذج). بل للإنسان نحوُ سموٍ يدركه بالانتزاع من مقايسة نفسه مع سائر الحيوانات، فيجد نفسه **أكرم** منها، كما يفرق فيما بينها بهذا الميزان فيكرم عنده الأسد ويحقر عنده الضبع. وهذا يدعوه إلى مزيد تسامٍ على نفسه وعلى أقرانه من البشر. وكما كانت غرائزه الدافعة له وراء المكملات المادية هي آية فقره ونقصه ففطرته الرافعة له صوب التسامي هي آية غناه (أو استغنائه) وكماله. ولعل أصل تجافيه عن الطبع ونزوعه إلى الوضع هو هذا الجانب فيه. وربما كان أول مجافاته للطبع نحوَ السمو هو ستره لعورته، فإن مظهر الإنسان بعد ستر عورته هو مظهره الوضعي لا الطبعي، ويتبع ذلك تنظفه وتجمله وتأنقه في مظهره ثم في متعلقاته كمسكنه ومائدته، ومن ذلك اتخاذه لوسائط بها يتناول طعامه، وهذا تجمل وضعي فوق التجمل الطبعي المتمثل في قدرته على تناول الطعام وإيصاله إلى فيه بدلاً من خفض رأسه وتمريغ وجهه في طعامه. وعلى هذا المنوال يبدو تعامله مع غيره من أهم أبواب السمو والتجمّل، فينحو منحى الكرم والتعفف والنجدة والإحسان وأمثالها، ومنحى الصراحة والوضوح والتعهد والالتزام، وهو أهم هذه جميعاً. خصوصاً مع إدراك ما يورثانه من جمال بنية مجتمعه، وخصوصاً مع منافسة مجتمعات أخرى منافسة تفاخرية مقياسها الأكرمية، فكيف لا يفارق التجمعات

62 اعتبر، مثلاً، البدائل التي يمكن أن يختار من بينها الإنسان وجبة غذائه بالنسبة إلى بدائل أي من الحيوانات. وقد يقال إن هذا راجع إلى الاختلاف الكمّي على أية حال فالمعوّل على الفارق المذكور **ثالثاً**.

الطبعية الغريزية المشتركة مع الحيوان إلى التجمع الوضعي الالتزامي الذي يختص به وحده.

3.3. والموانع والمضادات لهذه الصفات والسلوكيات هي مقتضيات الغرائز واشتداد الحاجة إلى إشباعها، فإنها تدعوه إلى الحرص والاستئثار والمنازعة، كما تدعو إلى الغش والتدليس والحيلة. لذلك عُدّ الغنى أو القناعة (الاستغناء) شرطاً لتحصيل هذه الصفات والفقر أو الشره (الافتقار) مانعاً عنها. أيضاً، عُدّ التجرد عن هذه الصفات أمراً على غير الإرادة الأولية للمتجرد، وأن ذلك بسبب قهر الظروف المادية، فمن لم يقتدر على التعفف وناء بتلكم الظروف عُدّ ساقطاً.

وقد ينقلب التجمل بسبب المبالغة فيه قبحاً، أو استقباحاً عند من هم أميل إلى التواضع، فيميل بعضهم إلى مضادة أهل التجمل بالمبالغة في طرف الخشونة والتقشف وعدم المبالاة بالمظهر.

وأما اصطناع الحجج والفلسفات لتوجيه هذه المسالك المضادة للسلوك الجمالي وتغيير صفتها من كونها عارضة وشبه اضطرارية إلى كونها الأصل والطبع فهي من مراحل ما بعد الفطرة حيث تكثر أدوات التفكير وتتشابه الاستدلالات ويلتبس أمرها، فيطرأ الداعي إلى انتقاص الأصول الفطرية والرغبة في نقدها والاستعلاء عليها باعتبارها من مستوى العامة؛ أو يكون ذلك من آثار الصدمات والخسائر التي قد تكون ترتبت على التزامه بها أحياناً فأخذ ينحو نحو إبطالها من أصلها؛ أو يكون ذلك تغطية على ما يحاوله من انتهاز فرص واختلاس لذّات أو تحصيل أدوات بها يحقق مصالح ومحاسن وإن لم يكن هذا الطريق هو نفسه مصلحة وحسناً. فالبحث فيها والردّ عليها هو أقرب إلى ممارسة الألعاب الفكرية والتخلص من المغالطات المنطقية منه إلى استكشاف أصول السلوك الإنساني. بعبارة أوضح، وربما أصح، هذه الفلسفات والحجج ليست تعبِّر أو تصف أو تحلل طبيعة السلوك

الإنساني وأصولها، بل هي إنما تقترح وتوجّه وتقوّم وتبرر استحسانات أصحابها. فهي أقرب إلى مخاصمة الفطرة والطبيعة منها إلى تفسيرها. بل ربما كانت مناقشاته هذه هي جزءٌ من سلوكه المنحرف، ولو حاول إظهارها موقفاً مافوقياً تقييمياً[63].

4. جزئيات النظام الحقوقي من الطبع إلى الوضع

العناوين الذاتية شبه الموضوعية (الذاتيات المشتركة[64]) منشؤها طبعي ارتكازي. ثم، بالنسبة لكل واحد منها، يلحظه صاحبه وينشئ له مفهوماً حصولياً مستقلاً ومجملاً، ثم ينقّحه ويزيل من إجماله ويفصله شيئاً فشيئاً، فتتحقق عندئذٍ النظائر الوضعية لتلك العناوين الطبعية. فالأصل الطبعي لتلكم العناوين ينشأ دونما تكلف وتعمّل، ثم يطوّره الإنسان بالتعمل ليصل إلى صورته الاعتبارية الوضعية. ومن بعض هذه العناوين تتركب البنية الحقوقية، ومن بعض آخر بنية التعارفات التأدبية (اللياقية). وما يلي تفصيل لبيان تطور مفهوم الملك من الطبع إلى الوضع، كنموذج لهذه المفاهيم.

1.4. الملك – الذي هو عنوان ثانوي ذاتي طبعي - يدركه الإنسان بممارسته له ارتكازاً. فهو يجد من نفسه أنه يعمد إلى الالتقاط والصيد، ويجد في نفسه زجراً للغير ممن تمتد يده إلى شيء مما التقطه أو اصطاده. ثم بنشوء التنازع فيما يُملك وما لايُملك، وفي بقاء الملك مطلقاً بيد صاحبه، وفي وسائل انتقاله ونقله من مالك إلى آخر، وما إلى ذلك ينشأ بالتبع تحديدٌ للملك ملتفَتٌ إليه يوضع وضعاً ليلتزم ويُلزَم به كل طرف. وهذا هو الملك الوضعي الاعتباري. فهو يلاحظ الملك الطبعي ومصاديقه، فيعترف ببعض هذه المصاديق وينكر بعضاً آخر، فيكون هذا البعض الآخر ملكاً بحسب الطبع لا بحسب الوضع، أي ملكاً طبعياً لا ملكاً وضعياً. وقد

---

[63] لرأي غربي معاصر ومخالف للتوجه العام فيما يتعلّق بهذه المسألة أنظر:
Nagel, T. (1997), *The Last Word*, Oxford

[64] وهي العناوين والمفاهيم التي تكون من المنظور الذاتي لا الموضوعي، لكنها مع ذلك مما تتطابق المناظير الذاتية لعموم الأفراد عليها. أنظر بند **المنظور الذاتي للخارج**.

يعمد إلى ما لا يُعد ملكاً بحسب الطبع فيدرجه في مصاديق الملك بحسب الوضع. وبهذه الإخراجات والإدخالات ينشأ الملك الوضعي من الملك الطبعي. ومؤيد ذلك التفاوت بين نظام حقوقي وآخر فيما يعد من مصاديق الملك وما لا يعد منها. ونظير ذلك يقال في الزوجية الاعتبارية الوضعية مقابل الزوجية الطبعية، والرئاسة الاعتبارية الوضعية مقابل الرئاسة الطبعية[65].

بيان آخر، إن معنى "ملكيتي لهذا الشيء" أنتزعه من ملاحظة تصرفي وتقليبي لهذا الشيء بين يدي كما أشاء وأرغب؛ وهو أمر حاصل لي غير حاصل لغيري، وهو حاصل لي تجاه هذا الشيء الذي في يدي غير حاصل لي تجاه ذلك الشيء الذي في يد غيري، وهو حاصل لي اليوم ولم يكن حاصلاً لي بالأمس وقد لا يحصل لي غداً. والظاهر أن المرء حين ينسب ملكية الشيء إلى نفسه فهو إنما يلحق ذلك الشيء بيده التي ينسب ملكيتها إلى نفسه بنحو أشدّ وآكد، ولربما كان قد ألحق يده — من حيث نفس هذه النسبة — بإبصاره وسمعه وباقي قواه التي يحتويها عالمه الذاتي، فإن ملكيته لها أشد وآكد من ملكيته لأعضاء بدنه، وربما كان الأقوى لحوقاً به وانتساباً إليه هو أفكاره وتصوراته التي يقتدر وحده على خلقها وإعدامها ولا يقتدر غيره على التصرف فيها مباشرة، بل ولا على الإحاطة بها والاطلاع عليها. فسلطانه (ملكه) يكون على ذاته، ومخلوقات ذاته من تصورات وأفكار، ثم قواه ثم أعضاءه ثم ما بيده من أشياء ثم من طاوعه من الناس. وهذا الإلحاق — لملكية الشيء بملكيته ليده - يفسّر ما يظهر من أنه في عموم اللغات يكون اللفظ المعبّر عن نسبة الأشياء الخارجية إلى الذات هو نفسه المعبر

[65] وهذا وإن بدى منافياً لما مرّ من طريقة المحقق الإصفهاني، لكنه ربما كان في طوله. فإن ردّ الاعتباري إلى المقولات أو الحقائق العقلية مباشرة – كما ذهب إليه - فيه حلقة مفقودة، هي هذه الطبعيات ذات المبادئ الغريزية.

عن نسبة قوى الذات إلى الذات. ومثل هذا الإلحاق والتشبيه والإدراج يحصل أيضاً في مثل الزوجية والرئاسة وغير ذلك.

فهكذا ينتزع الإنسان معنى "ملكيته لهذا الشيء"، ثم يجرد ذلك من جهة الفاعل تارة ومن جهة المتعلّق أخرى فيتحصّل معنى "الملكية" مجرداً[66]. فمقايسة (التمكن من) التصرف الطبعي في الشيء مع عدم (التمكن من) التصرف فيه تولّد المعنى الكلي المجمل للملكية. ونظائر ذلك تولّد المعاني الكلية المجملة للزوجية والرئاسة. فهذا من حيث المعنى الكلي الأولي.

2.4. وهذا المعنى المنتزع، كما ذكرنا، هو بذاته مجمل من حيث المصاديق، ولا تتحدد به إجابات أسئلة تفصيلية يقوم عليها فضّ المنازعات ومن ثم استقرار بنية الاجتماع. مثلاً: هل إذا ضاع مني الشيء ووجده غيري انقطعت ملكيتي له أم لا؟ وهل لي أن أوصي لأحد بعينه فيملك بموجب وصيتي من بعدي، أم أمد الملك محدود ببقاء المالك؟ وهل إذا كنت أشد حاجة لما في يد غيري منه فأنا أحق بملكية ذلك الشيء منه أم لا؟ وهل إذا ملكت حيواناً وأنتج يكون نتاجه أيضاً ملكاً لي أم لا؟ وهل من حدٍّ لما يجوز أن أتملكه (حتى يجوز تملك البلاد والعباد) أم لا (فتكون حدود لما يُملك حجماً وعدداً وكيفاً)؟ فهذه وغيرها لا تُعرف من مجرد ذلك المعنى المجمل المنتزع من التملك الطبعي. وواضح أن النزاع بين الأطراف أكثر – وأوضح – ما يكون على إخضاع الشيء للتصرف المنفرد. وهذا يستدعي تفصيل معنى الملكية بتحديد شروطها وشروط متعلقها وشروط بقائها وانتقالها. وكل ذلك تشريعٌ ووضعٌ واعتبارٌ، وهو يتطلب المواضعة والمواطأة والتوافق عليه لكي

---

[66] فمن "أنا أملك كذا" و"زيد يملك كذا" يرتفع "أنا" و"زيد" وتبقى "ملكية كذا"؛ ثم من "ملكية كذا" و"ملكية كيت" يرتفع "كذا" و"كيت" فيبقى معنى "الملكية" أو "الملك".

يترتب عليه أثره. فههنا، إذن، شارع وواضع (منشئ للحكم الوضعي) من جهة ومتوافق ومتواطئ (منشئ للالتزام به) من جهة أخرى.

فلدينا **الملك الحقيقي** الذي يكون لأفعال النفس بالنسبة للنفس مما يمتنع عليه الإعاقة والدخالة من خارج أصلاً، وهو لا يكون بين النفس والأشياء الخارجية أصلاً؛ ولدينا **الملك الطبعي** المتمثل في التصرّف والتقليب في الأشياء الخارجية بلا عائق ومانع[67] بحسب الأمر الواقع القابل للتبدل والتحول (فهو قائم على **موازين القوى الشخصية**: بين المالك المتصرف وغيره)؛ ولدينا **الملك الاعتباري** بحسب هذه الشريعة أو تلك، المتمثل في اصطناع عدم المانع والعائق بحسب الأمر الواقع اصطناعاً[68]، أي بفرض أمرٍ واقع يتمثّل بمنع حصول أي تصرف من قبل غير المالك الاعتباري، مع ترك الخيار له في أن يتصرف متى شاء، بل ومنع كل محاولة للدخالة وإعاقة تصرفه (فهو قائم على **موازين القوى الاجتماعية**: بين المالك بموجب النظام الحقوقي ومعه كل ملتزم بهذا النظام الحقوقي من جهة والغير من جهة أخرى).

والملك الاعتباري في شريعة معينة هو استنساخ وتنقيح للملك الطبعي، ويتقوّم بتحديد **المجوّز** للتصرّف والتقليب في الأشياء؛ أي تحديد الشروط التي يلزم أن تتحقق بين الشخص والعين لتعتبر العين ملكاً للشخص، ومن ثم **يلتزم** أتباع تلك الشريعة بعدم المعاوقة والممانعة تجاه تصرفه فيه وتقليبه إياه. فههنا اقتداران على التصرف في الأشياء الخارجية، أحدهما تكويني طبعي والآخر تشريعي وضعي.

---

67 ربما يفرّق بين ما إذا كان المانع والعائق مكافئاً (إنساناً آخر) فيعد إخلالاً بالملك الطبعي، وما إذا كان غير ذلك، كالحيوان المفترس. فلا تعد إعاقته إخلالاً بالملك الطبعي. وربما كان المناسب أن تحوّل هذه التفرقة إلى الملك الوضعي، أما الطبعي فهي لا تصلح فيه.

68 لاحظ أنه الغرض في الملك الوضعي الاعتباري أن يتصرف المالك بدون أي عائق ومانع، تماماً كالملك الطبعي. والفارق إن امتناع المانع والعائق هنا هو بفضل أفراد الاجتماع والتزامهم واصطفافهم. فهو اصطناع واستنساخ للحالة الطبعية. ويترتب على ذلك مسألة: إذا كانت هذه هي فكرة الملك الوضعي، فإذا فشل أفراد الاجتماع في منع إعاقة زيد عن التصرف في سيارته، فهل هذا الفشل وعدم القدرة على منع العائق والمانع تساوي عدم ثبوت الملك الاعتباري لزيد؟ وما هو المحقق لملكه الاعتباري عندئذٍ؟ إن جزءاً من الرد يتمثل في الحكم الوضعي الذي يقرر شروط تتحقق الملكية.

والأول لا يضمنه إلا الأمر الواقع (موازين القوى الشخصية) والثاني يضمنه المشرّع والقائم على إنفاذ الشرع (موازين القوى الاجتماعية). ومن ذلك ينشأ اللبس والتنازع، فالمقتدر على التصرف بحسب الأمر الواقع هو أميل إلى النظر بالمنظور الطبعي، وغير المقتدر عليه المنتظر لإنصاف المشرّع وإلزام المجرِي يكون أميل إلى النظر بالمنظور الوضعي. ونعتقد أن مثل هذا اللبس واقع أيضاً في مستوى البحث النظري في هذه المسائل. والكلام في مثل الرئاسة والزوجية — التي تمثل مع الملك الأصول التي يتفرع عنها جزئيات ما بالوضع – قريب مما مرّ.

3.4. نبذة تاريخية: التفاوت بين المعنى الطبعي والوضعي (التكويني والتشريعي) لمثل الملكية والزوجية والرئاسة قريب من مبحث "الصحيح والأعم" من مباحث أصول الفقه. فالصحيح من أي مفهوم شرعي — عبادي كالصلاة أو معاملي كالبيع والنكاح – هو ما تحققت فيه الشروط التي وضعها الشرع بخصوصه لاعترافه بها وترتيب الأثر عليها من قبل أتباعه، والأعم — بالنسبة لذلك الشرع – هو ما ربما لم يستوف شروط ذلك الشرع مع استيفائه شروط أهل العرف والسوق المستقلين عن الشرع، مما يكون عادة سابقاً على الشرع. وإن كان الأعم غالباً هو أيضاً وضعياً لا طبعياً، لكنه بوضع أو أوضاع متعددة سابقة للوضع الشرعي. فإن نسبة الوضع العرفي السابق إلى الوضع الشرعي اللاحق هي كنسبة الطبعي إلى الوضعي. والمسألة المهمة في هذا البحث الأصولي هي أن النص الشرعي هل يستعمل اسم المعاملة للإشارة إلى المعاملة الصحيحة وحدها، ليكون كلامه المشتمل على هذا الاسم غير شامل لغير الصحيحة، أم كلامه المشتمل على هذا الاسم يشملهما معاً، غاية الأمر أن أحدهما صحيح والآخر فاسد. فالبيع غير المستوفي للشروط الشرعية هل يعدّه الشرع "بيعاً باطلاً" أم هو عنده "ليس ببيع" أصلاً. يلاحظ أن الأصوليين مالوا إلى عدم إدخال أسماء المعاملات في النزاع، ورجّحوا أنها تشير إلى الأعم، ولو

وردت في كلام الشارع، وأن ما يفعله الشارع هو تنقيحها بالشروط والقيود الخارجة عن نفس المسمى. وهذا، لو تأملت، يتناسب مع ما ذهبنا إليه.

5. كليات النظام الحقوقي من الطبع إلى الوضع

1.5. أصول المعاملات: في مبادئ الأمور يميل أبناء كل اجتماع إلى إيقاع معاملاتهم الاجتماعية وفق شروط معينة وبطرائق معينة مما يتناسب وخواصهم النفسانية والبيئية مما يميزهم عن أبناء اجتماعات أخرى. ويكون ذلك ميلاً ارتكازياً صرفاً لا تعمّد فيه ولا توجيه ولا حتى التفات ولحاظ. وباستمرارهم على ذلك يشتدّ هذا الميل ويترسخ حتى يغدو لازماً لا يُترك، وحتى يكون لشدة رسوخه واضحاً لا يخفى، وقابلاً للالتفات إليه وتمييزه ولحاظه أمراً مستقلاً[69]، ليُحكم عليه بعدم إجراء المعاملة بدونه، مثلاً. عندئذٍ، لا يكون للشارع الآتي لاحقاً إلا إبراز هذا الارتكاز الضمني وتحويله أمراً صريحاً. وبذلك لا يكون الشارع هو الواضع لهذا الشرط حقيقة، بل لا يكون له واضع منفرد على حدة؛ وقد يعبر عن هذا النحو من الوضع بـ **التعيّني**[70]، مقابل الوضع الواعي المقصود من واضع بعينه والذي يسمى **التعييني**. وأصول ما يوضع حقوقياً —كما هو الحال في اللسان واللغة – هو التعيّنيات، ووضعها هنا هو في الحقيقة **إمضاؤها** بعد حصول الالتفات إليها وتمييزها مستقلة.

وبعد وضع القواعد الحقوقية وفي مرحلة الممارسة والتطبيق تُنتزع أمثال **الطاعة والمعصية، والعدالة والفسوق**، والمواطن **الصالح والفاسد** (بالمعنى الوضعي الاعتباري، مع إمكان وجود سوابق طبعية لها).

---

69 وربما حصل التفات أبناء ذلك الاجتماع إلى هذا الشرط على إثر إجرائهم المقارنات بين طريقتهم المشتملة عليه وطرائق غيرهم غير المشتملة عليه.

70 وقد مرّ رأي الفارابي بمثل ذلك.

2.5. التعهد والالتزام: قد تبين أن الخروج عن عالم الطبع وتقلباته إلى عالم الوضع واستقراره (الظاهري) يتطلّب المواطأة والمواضعة، وذلك يتضمن **التعهد** المشترك والمتبادل بـ **الالتزام** بمقتضى ما تمّت المواضعة عليه من قبل جميع ذوي العلاقة. فقد يقع شرط بعينه في ظرف بعينه مخالفاً لمصلحة أحد الأطراف أو رغبته أو دواعيه الطبعية، فما لم يغلِّب — حينئذٍ – مقتضى تعهده ويلتزم بمؤدى النظام الحقوقي فيترك المنازعة ويمكِّن خصمه من إجراء الأمر وفق صالحه فإن التشريع يلغو.

1.2.5. الداعمات الطبعية: الالتزام بمقتضى ما تمت المواضعة عليه شديد الوطأة في كثير من الأحيان، فإنه قد يستلزم رفع اليد عن الشيء المرغوب بإرادته رغم قدرته الطبعية على الاحتفاظ به وشدة رغبته فيه وأحياناً مع اعتقاده الشخصي بأن الحكم الوضعي ملتبس. وعليه، فإن الالتزام يحتاج إلى **داعمات طبعية** يستند إليها، ومنشأ هذه الداعمات إما (1) الاعتقاد بصحة التشريع ولو خالف هواه أو مصلحته، وهذا يستدعي **الإيمان** بتميّز المشرع وتفوّقه في حكمته إما بنحو العبقرية والتفوق الكمّي (كما في عموم الأنظمة الدنيوية) أو بنحو القدسية والتفوق الكيفي (كما بالنسبة لعموم الأنظمة الدينية خصوصاً السماوية)، وإما (2) داعي حفظ المروءة وطيب الذكر واجتناب المذمة والإيلام النفساني بعد أن يكون الالتزام عرفاً عاماً، وذلك الداعي من مقتضيات الحكمة والعقل العملي. وهذا يستدعي **المدح والذم**، وإما (3) داعي اجتناب العقوبة المادية والإيلام الجسدي، وهذا يستدعي **الثواب والعقاب** (دنيوياً وأخروياً).

3.5 التحاكم: الاجتماع الأوَّلي (1) تحكمه **ارتجالات** لها مناشئ طبعية تتمثل في الطباع الغالبة على أفراد ذلك المجتمع، فيراعي كل فرد هذه الارتجالات المتعارفة في سلوكه وتعامله مع غيره؛ ثم (2) إن نشب خلاف مستقرّ بين المتعاملين فإنه تنشأ ضرورة اللجوء لطرف ثالث يفصل بينهم، ويكون فصله بمراعاة ما هو الأقرب

والأوفق بتلك الارتجالات، ويكون الفصل، في أوائل أمره، شخصياً بالنسبة لتلك الواقعة الخلافية بتفاصيلها الشخصية. ثم تتجمع عمليات الفصل الارتجالية الشخصية تلك لدى أهل التعامل ولدى أهل الفصل؛ (3) فإذا صُقلت تلكم الارتجالات الشخصية مع التكرار كانت **أعرافاً** ذات قدر من العمومية والكلية يُهتدى بها ويحتذى حذوها. وأما (4) **وضع** النظام الحقوقي المتكامل فينبني أولاً على **إمضاء** هذه الأعراف المتفرقة والمتباينة بتباين موضوعاتها فينتزع ما يجمع بينها من أصول وقواعد كلية؛ ثم عند استحداث حكم لأي موضوع مستجد تراعى هذه الأصول والقواعد الكلية، ليكون المستجد متفرعاً عنها، مهما أمكن. وبذلك يكون نمو النظام الحقوقي متسقاً ومنسجماً مع روح المجتمع وطباعه الغالبة.

1.3.5. الحاكم: يبدو أن وظيفة الحكم والفصل تناط في مبادئ الأمور بمن له الغلبة والرئاسة، ثم بعد انتزاع الأحكام الكلية من الأحكام الشخصية المتعلقة بهذه الواقعة وتلك — خطوة (3) من الفقرة السابقة - يُنقل أمر الفصل في كل واقعة شخصية مستجدة بإرجاعها إلى ما يناسبها من تلك الأحكام الكلية إلى من له أهلية استيعاب تلك الأحكام الكلية من جهة وحسن إرجاع كل واقعة مستجدة إلى ما يناسبها من جهة أخرى، وهم القضاة.

2.3.5. أصول الأحكام: وأصول المناشئ الطبعية لعموم الارتجالات التعاملية — سواءً منها الحقوقية أو التأدبية (اللياقية) - هي: (1) العواطف الإنسانية من شفقة ورحمة وحمية وأمثالها؛ (2) الأخلاق وذوق استحسانها واستهجانها من مثل الشجاعة والكرم وما يضادها؛ (3) ما يستحسن ويستقبح بحسب أثره الإيجابي أو السلبي للمجتمع واستقراره، كتحسين العدل والأمانة والصدق، واستقباح أضدادها. وهذه الثلاث تعرف في أبواب صناعة الجدل من كتب المنطق، على

الترتيب، بـ **الانفعاليات والخلقيات والتأديبات الصلاحية**[71]. وهذه المناشيء تؤثر بنحو ضمني ارتكازي في إنشاء الحكم الارتجالي. أما أصول النظام الحقوقي الوضعي فقد مرّ أعلاه أن ما يحكمها هو قواعد وبنود صريحه، غالباً ما تكون منتزعة من نفس تلكم الارتجالات أو من مناشئها الطبعية مباشرة. فالأصل هو المناشئ الطبعية.

يترتب على ذلك أنه إذا عرض تغيّر على شيءٍ من هذه المناشئِ فإن تغيرها يستتبع تغيّراً في الذائقة، ثم في الانسباقات، وصولاً إلى الارتجالات. ويكون ذلك في مستوى الطبع ومتزامناً مع وضعٍ مخالف يتمثل في تفاصيل الأنظمة الحقوقية المبنية على الارتجالات والانسباقات والذائقة الماضية؛ فيترتب على ذلك التوتر بين هذه الارتجالات الطبعية المستجدة وما يصاحبها من ذائقة من جهة والمستقر من التفاصيل الحقوقية الوضعية من جهة أخرى، فالذائقة المستجدة لا تسيغ ذلك الوضع الحقوقي المستقر؛ ومن جهة أخرى فإن أولي الذائقة المجبولة على تلك الأعراف الحقوقية المستقرة تزدري ذائقتهم الخروج على تلك الأعراف. والتغير في الذائقة قد يكون جامعاً لأفراد جيل بعمومه، أو أفراد فئة ذات حرفة، أو أساس فكري أو عرقي أو غير ذلك. وبحسب ذلك تتفاوت مسارات هذه التوترات. وبملاحظة إمكانية التضاد بين الأحكام التي يقتضيها بعض هذه المناشئ مع بعض، وما مرّ من تفاوت الذائقات بين جماعة وأخرى، وتبدّلها لدى نفس الجماعة أو نفس الفرد، وبشكل عام، كلّ ما يوجب عدم الانضباط وعدم الاستقرار، يبني المتكلمون حجتهم على الحاجة إلى التشريع السماوي، ومن ثمّ إلى من يبلِّغه للناس (**النبي**). ويلحق بهذا بحث آخر، هل تفاوت الناس في تقييماتهم الأخلاقية والحقوقية هو انعكاس لمدى استقامتهم وانحرافهم الفطري؟ بمعنى أن هناك

[71] لاحظ التداخل بين هذه الثلاث وبين المفيد والجميل (وربما الملذّ). ونرى أن هذه هي أصول تلك

استقامة فطرية من حازها حكم حتماً بحكم بعينه، ومن لم يحزها فإنه بمقدار انحرافه عن تلك الاستقامة يتباعد حكمه عن حكم صاحب الاستقامة؟

6. نسبة التشريع إلى الاجتماع

يظهر مما سبق أن الشرائع تسنّ على إثر تحقق الاجتماع ومن بعده. وأما التنازع الذي يراد حله بالشرائع فلو لا الاجتماع وضرورته لتُرك كل نزاع ينهي نفسه بنفسه، ولاستُغني عن منازعات كثيرة بمجرد التباعد والتفارق أو تسليم أحد الطرفين أو فنائه. ولو لا الاجتماع بالدم لكان النزاع بين فردين مختوماً بفناء أحدهما أو انكساره وتسليمه؛ والحال أنه – بسبب الدم المشترك بين الفرد المنكسر أو الفاني وعصبته – ينقدح من النزاع السابق نزاع جديد بداعي ترجيح كفة المنكسر أو الانتقام للفاني من قبل عصبته. والفناء والانكسار أمور طبعية كانت لتكفي حكَماً في النزاعات، لكن المفازعة والانتقام هي أيضاً أمور طبعية، وهي بدورها تمنع ختم النزاع بجولة واحدة، فلا مناص من **وضعٍ** مما يتمم النقص في الطبع ويعالج تعارض مقتضياته، وهو **الشرائع**. وهي تصطنع وتوضع بنفس الطبع. إذن **التوتر** الواقع بين الانجذاب **والميل** إلى الاجتماع من جهة، **والمنافرة** الناتجة عن الاستئثار الداعي إلى المنازعة من جهة أخرى استدعيا **معاً** سنّ السنن والتشريعات وحفظ المجتمعات على أساسها.

ينتج عن ذلك، أن الأصل في التشريع ليس هو فك النزاع بين أي إنسان وأي إنسان مطلقاً، بل (1) بين الإنسان والإنسان في مجموعة بعينها **عرقية** أو أيديولوجية أو غيرها من موجبات التجاذب الطبعي أو الوضعي (الذي يكون بداعي المصلحة)، بحيث يرغب الكل في البقاء منتمياً إليها ويرغب الكل في بقاء الكل منتمياً إليها؛ فيكون التشريع والالتزام به بمثابة الضريبة التي يدفعها في كل مرة القوي المتنازل وفقاً للتشريع لأجل بقائه في المجموع ولأجل بقاء المجموع؛ أو (2)

بين إنسان وإنسان من مجموعتين ترغب كل منهما أن تكف عن نفسها أذى الأخرى، فيراعي أفراد كل فئة كل أفراد الفئة الأخرى بما يعود بالمآل إلى رعاية نفس أفرادها، أي — مرة أخرى — إلى بقاء مجموعها.

وهذا أمر عام يشمل أيضاً الاجتماعات الفرعية، كالأندية والشركات وحتى التجمعات الصغيرة من الأصدقاء، ففي جميعها يوجد الرابط أو الداعي للانتماء من جهة ودواعي الاستئثار من جهة أخرى، فتوضع القوانين المدوّنة ذات الإلزام الحقوقي أو العرفية ذات الإلزام الأدبي. ويشمل أيضاً الاجتماعات المركبة، كالهيئات الدولية (التي هي اجتماعات عناصرها، بدورها، اجتماعات أصغر). وفي كل هذه الاجتماعات يوازن العضو بين الالتزام بمقتضيات بقائه — من دفع ضريبة (رسوم) البقاء — وبين مقدار الضرر المترتب على عدم الالتزام من عقوبة أو عزل. وكلما ضعف الضرر المتوقع كلما ضعف الالتزام. أيضاً، كلما كبر دور العنصر في الاجتماع وكانت حاجة غيره إليه أكثر من حاجته إلى الغير كلما قلّ الضرر المتوقع عليه جراء عدم التزامه، وبالتالي قلّ الالتزام والاحترام من جهته. بعبارة أخرى، كلما كان العزل أشد ضرراً على العازل منه على المعزول كلما استعصى إمضاؤه.

وهذا هو علة عدم الفاعلية لما يعرف بالقوانين الدولية التي تُجعل حكماً بين أعضاء الهيئات الدولية، وخصوصاً بين الشعوب متباعدة الأعراق، وخصوصاً بين شعوب تجد نفسها متفوقة من جهة وأخرى تُحسب متدنّية. فلا يقع التعامل بمقتضى ذلك القانون الدولي إلا حينما يكون تعاملاً بين المتكافئين، حيث تتحقق المصلحة والداعي للالتزام لكلا الطرفين تجاه الآخر؛ ولا يقع مثل هذا التعامل بين غير المتكافئين، حيث لا يجد الطرف الأعلى داعياً ولا مصلحة للالتزام تجاه الأدنى. والفكرة ههنا هي "أن هذا الأدنى مهما جهِد فليس له أن ينفعني بما لا أقتدر على تحصيله أو أن يفرض علي ضرراً لا أقتدر على دفعه". لذلك كان

الإلزام الجماعي من قبل باقي أفراد الاجتماع معدِّلاً للميزان لصالح الأدنى، فإن الأعلى لا قِبَل له بمصادمة مجموع الأفراد والأطراف، فيخضع بالأصالة للمجموع، أما خضوعه للأدنى فهو بالتبع. وبتعبير مناسب لما مرّ: العالي لا يجد مصلحة في الالتزام تجاه الداني، ولا يجد داعياً تدبيرياً لذلك، فيكون على المجموع صنع ذلك الداعي التدبيري (بواسطة الاصطفاف)؛ أما الداعي الجمالي، فهو لا يكون عند كل أحد.

1.6. وبالنسبة لتشريعات متكافئة – أي بالتزامات من الطرفين – بين الإنسان والحيوان فإن الإنسان لا أنه لا يعترف بها، بل هو أساساً لا يجد لها معنى. لأن الحيوان لا يقتدر على التعهد والالتزام، فبفرض أنه كان بيده – الحيوان – جلب خير أو دفع ضرٍّ (ولو ضرره هو نفسه) فأنه لا تعهد له ولا التزام يُعتد بهما ليُرتجى منه ذلك. فلا يبقى من مقتضٍ تدبيري للتعامل مع الحيوان إلا البناء على مقتضى طبعه، أو التحكم في طبعه وتوجيهه تأهيلاً وتدجيناً وتدريباً، وكل ذلك طبعي لا علاقة له بالتعهد والالتزام والتشريع. ويبقى المقتضي الجمالي التفضّلي في التعامل مع الحيوان حيثما ناسب ذلك.

كذلك يميل إلى عدم الجدية (عملياً) في التزام التشريعات المتكافئة (نظرياً) مع من لا يراه كفؤاً من الإنسان (**الاستكبار**). وذلك من جهة أن الإنسان الأدنى وإن اقتدر على التعهد والالتزام لكنه – بنظر هذا العالي – لا خيرٌ يرجى منه ولا شرٌّ يخشى منه، فتعهداته فارغة، فكيف يقابله العالي بتعهدات غير فارغة. ويظهر ذلك الاستخفاف خصوصاً في مرحلة التعامل والتنفيذ والتطبيق للتشريعات. ومن علامات ذلك عموم الاستخفاف بالتعهدات المتبادلة مع الطفل والصغير، وهما من مصاديق غير الكفؤ. ومن علاماته عدم مراعاة الغني الفقير والرئيس المرؤوس في الأمور التأدبية اللياقية كإلقاء التحية. ولعله بملاحظة ذلك فإن من يُستخف بأمره

من جهة عدم قدرته على جذب الناس إلى نفسه عن طريق جلب الخير إليهم نجده ينزع إلى الشر والإيذاء انتظار أن يُعامل معاملة الكفؤ مقابل أن يكفيهم شره. ومن القواعد الكلية، أنه كلما قصّر المجموع في محاسبة من لا يلتزم بمقتضيات التشريع تجاه الأدنى منه رتبة كلما مالَ أولئك الأدنون إلى الشر والتهديد به، وشرهم قد يكون عنفياً صريحاً أو احتيالياً ملتبساً، لكن دون إخفاء تام، وإلا لما أمكنهم التهديد به. وما يشرع تحت عناوين **حقوق الإنسان** تجاه أي إنسان ولو من أمة أخرى، أو تجاه أي شعب وملة، هو — في هذا الزمان – أمر وضعي اعتباري لما يبلغ المستوى الطبعي، وهو أيضاً مما يتضح فيه استخفاف العالي في الالتزام به تجاه الداني وغير المكافئ. وأن الأصل الطبعي في الأنظمة الحقوقية هو شموله لمن يكون بينهم رباط تراحمي قوي يجمعهم من قَبْل هذا التشريع، فلا يكون التشريع هو الذي يخلق الصلة التراحمية بينهم، بل لا يكون إلا سبيلاً للفصل في نزاعاتهم الاستئثارية بما يحفظ صلاتهم التراحمية. أما الداعي التدبيري فهو غالباً غير حاصل كما مرّ أعلاه؛ ويبقى الداعي الجمالي، وهذا وقوعه تجاه الحيوان أقرب من وقوعه تجاه الضعفاء على المستوى الدولي. على أية حال فالتفاوت في التعامل تبعاً لتفاوت القوة الطبعية واضح في المستوى الشخصي والدولي وما بينهما.

7. في بعض ظواهر ما بعد الاجتماع

1.7.. بعد تحقق الهيكل الاجتماعي بالالتزامات الكافية من الأفراد الكثيرين وما يترتب عليها من الاصطفافات العامة المثبّتة للبنية، تظهر لهذا الاجتماع حرمة خاصة وللمواقع العالية منه وشاغليها حرمة كذلك. ويظهر أيضاً ارتباطٌ ما بين هذه المواقع (الاعتبارية) والمزايا الواقعية (الطبعية) لشاغليها. ولا يخفى الالتذاذ الخاص بإدارة الآخر (المكافئ) والتحكم به وتوجيهه، وإصدار الأمر الملحوق بالإطاعة والامتثال والاتباع، ولو كان ذلك بمجرد الانصياع؛ كما لا يخفى أن هذا

النحو من الالتذاذ ليس حسياً، بل هو مما يتصل بالفطريات الجمالية، وفيه نزوع إلى التقمص والتشبّه بالمطلق العلي القدير. فتطمح بذلك الأنظار نحو احتلال هذه المواقع الاعتبارية.

يترتب على ذلك، أن البنية الاجتماعية – التي استصنعتها الفطرة لتكون علاجاً لتزاحم الأفراد على المرغوبات الطبعية – تخلق معها مرغوبات جديدة لم تكن موجودة ولا متصوَّرة من قبل. وبذلك تتزاحم نفس الطباع الكثيرة للأفراد الكثيرين على هذه المرغوبات الجديدة المحدودة للغاية. من ثمّ، ينشأ عالم طبعي ما ورائي، يتعامل مع العالم الاجتماعي الوضعي تعاملاً طبعياً لا يخلو من المهارات الوضعية. فالعالم الطبعي الأولي استدعى صناعة العالم الوضعي ليكون قيداً على الاستئثار والتفلّت الطبعي، والعالم الوضعي جلب معه ما حرّك الطبع ليعود مستقوياً بقوى الطبع والوضع معاً فيمارس استئثاره بدرجة من التفلّت أقل. بل قد يمهُر إلى حدّ أن يجعل القيود قيوداً على الخصوم، فيكون عالم الاعتبار بقيوده أوسع بالنسبة إليه من عالم الطبع الأولي. وقد يقال إنه في عالم الطبع الأولي الغلبة للقوة، وفي عالم الطبع الثانوي الغلبة للحيلة.

1.1.7. وبموجب الغريزة المذكورة المعظِّمة لتلكم المواقع ينساق الواقعون في هامش (ظلّ) البنية الاجتماعية العامة ومواقعها الظاهرة إلى تنسيق الولاءات وتجميع ما تيسّر من إمكانات طبعية في بنًى ظليّة هامشية يستمتع أعضاؤها بما اصطنعوه من مواقع وما يتبعها من مزايا. هذا، ولا يُعدم الهامش أن يتوسع يوماً ما على حساب الأصل (المعارضة)، بل قد يتبادلان المواقع (الثورة). ثم هذه البنى الهامشية قد تُجرّمها البنية الأصلية، أوقد تكتفي بالاستخفاف بأصحابها باعتبارهم يسبحون في الوهم؛ وكلاهما، بشهادة التاريخ، يسبح في نفس الوعاء.

2.1.7. قد تنشأ مواقف أخلاقية تجاه هذه المواقع الاعتبارية وإغراءاتها، فيكون هناك (1) من ينظر إليها نظر كرامة وجلالة وعزة وتقديس، ويرى سلوك طريق التصاعد فيها عروجاً في درجات الكمال وتقرباً من مصدر العزة والجلال؛ وهناك (2) من ينظر لا إلى تلكم المواقع أنفسها بل إلى ما يلازم كلاً منها من المزايا المادية، فيجد في تسلقها انغماساً في الملِذات المادية الفارهة؛ ومنهم (3) من يرى هذه المواقع اعتبارات وهمية شأنها شأن ألعاب الصغار وما يصطنعونه من مواقع ومراتب يعملون بمقتضاها سويعات من اليوم ثم لا تلبث أن تتبدد، إذ ينفضّون عنها إلى الأجدى من شئونهم.

3.1.7. حفظ البنية الاجتماعية يتطلب ديمومة الالتزام والتمكين للمواقع الاعتبارية بإجراء مقرراتها. فلو جاوز التمرد عليها حداً معيناً بطل الاجتماع وآثاره المرغوبة. والأفراد بين ساعٍ إلى المحافظة على النظام ولو على حساب مصالحه وحقوقه، وبين ساعٍ إلى المزيد من المصالح ولو على حساب بنية النظام. وأهل الحيلة يحافظون على الحدّ الأدنى من الانضباط الذي يستبقي النظام ويمنع انهياره بالصرامة في تطبيق القانون على غيرهم، والاستئثار بكل مخالفة لأنفسهم. فما يخربونه في سبيل مصالحهم يرممونه من مصالح غيرهم.

2.7. يمكن إعمال نظرين، أو رسم خارطتين لتوزيع القوى وعلاقات القوى في اجتماعٍ ما. **إحداهما** وضعية اعتبارية، تتوزع فيها القوى أولاً وبالأصالة على العناوين الوضعية الاعتبارية — رئيس الدولة، وزير، مدير إدارة — وثانياً وبالتبع للشاغل لهذه المواقع بشخصه، زيد الرئيس وعمرو الوزير وفلان المدير. وهذه القوة الاعتبارية حقيقتها "**ينبغي** على الملتزمين بهذا النظام **تمكين** الشاغل للموقع الفلاني من تحقيق مراداته المتعلقة بمجال اختصاصه". ولا تكون حقيقية إلا بقدر ما يتحقق من تمكين من قبل الأفراد. **والثانية** هي الخارطة الطبعية، يلاحظ فيها ما

لكل فرد من قوى؛ ومنها ما يستحوذ عليه من مال وما يأوي إليه من رجال وعشيرة؛ ومن قدرة له على التأثير في موقع القرار وشاغله. ثمّ وراء هاتين ترتسم خريطة **ثالثة**، هي الحاصل من تركيب الخريطتين. فلكلٍ قوته الطبعية والوضعية، والمحصّلة هي القوة التي تظهر في هذه الخريطة الثالثة. فإن القوي بحسب الطبع قد يضعف بحسب الوضع، وبالعكس. وبملاحظة هذا التأثير للوضع فإن أصحاب القوى الطبعية يدأبون على تحصيل العناوين الوضعية المثبّتة أو المقوية لأرصدتهم. ومن أهم المحركات الاجتماعية هي هذه الحركة التنازعية لذوي القوى الطبعية على المواقع الاعتبارية. وربما تسبب اشتداد مثل هذا الصراع في الغفلة عن الغرض من هذه المواقع الاعتبارية، أي الشئون الأصلية للاجتماع ونظامه. كما ربما استعان الطامحون بمؤثرات من خارج البنية الاجتماعية لتعديل الموازين.

1.2.7. تحليل الوقائع الاجتماعية وتتبعها لا يكون مجدياً إلا على أساس الخارطة الثالثة المركبة من الوضعي والطبعي. وانقطاع التسلسل الوضعي الاعتباري للوقائع الاجتماعي لا يستلزم انقطاع التسلسل المركب. فالحاذق المطلع على الخارطة الثالثة يستطيع التحليل والتنبؤ على مدى تسلسل طويل من الوقائع المستقبلة.

2.2.7. مصطلح "تداول السلطة" موهم. فبالنظر إلى الخارطة الثالثة، وإلى ما مرّ من إمكانية التأثير الطبعي في صاحب "القرار الوضعي" من قبل صاحب الموقع الطبعي القوي، يمكن أن يقال إن ثمة سلطة، أو سلطات، طبعية وراء السلطة الوضعية (قد يعبّر عنها بالدولة العميقة). وبعض المجتمعات تكون مثل هذه السلطة لطبقة بعينها (الجيش، رجال الدين، المنظّرين، وأهم من الجميع اليوم اصحاب رؤوس الأموال)، كما قد تكون أحياناً لأفراد بأعيانهم (أسرة أو أصدقاء أو مستشارو صاحب السلطة الوضعية). ففي مثل الحالة الأولى (السلطة الطبعية

بيد الطبقة) ليس من كثير أهمية للتداول الحاصل في السلطة الوضعية. بل التركيز عليه إنما هو صرف للأنظار.

3.7. شروط إمضاء المعاملات وتثبيت العناوين الوضعية تحددها المؤسسات الدينية أو المدنية أو الأعراف. ولكن لا يترتب عليها أثرها إلا بالتزام الأفراد ذوي العلاقة. وبالتالي قد يحصل الهرج والفوضى حين ينقسم الأفراد إلى معترف بوجود المؤسسة وبالتالي ملتزم بقراراتها وآخر غير معترف أو غير ملتزم بها. وتلاحَظ مثل هذه الظاهرة في مجتمعات بعينها حيث يضعف الالتزام بالوضعيات مقابل قوة التمسك بالطبعيات العرقية والإيديولوجية والطبقية وما إليها. أي حيثما تكون الأدوات الوضعية، ومنها الانتخاب، مجرد وسائل وأدوات وساحات للنضالات الطبعيّة. ففي هذه المجتمعات تكون فترات الانتخابات – إلى حين البت في نتيجتها – فترات انتقالية. وتكون المؤسسة الفعلية في هذه الفترات باقية على كونها صاحبة السلطة بحسب الوضع والاعتبار لكنها تفتقد الكثير من قوة السلطة بحسب الطبع. وفي قبالتها، تكون الجهة المنافسة لا نصيب لها من السلطة بحسب الوضع والاعتبار لكنها، بفضل ترشحها للسلطة واحتمال فوزها بالسلطة الفعلية، تكتسب قدراً معتداً به من قوة السلطة بحسب الطبع. في مثل هذه الظروف يكون إعلان نتيجة الانتخابات – والذي يتضمن **قراراً** بتلك النتيجة (تماماً كحكم القاضي) – حائزاً على الشرعية الاعتبارية التامة لكنه لا يحوز إلا على شرعية طبعية منقوصة. وتتضعضع هذه الشرعية الطبعية المنقوصة باعتراض الطرف المنافس على النتيجة وادعاء تزويرها[72]. فبناءً على هذا الادعاء يعود إعلان النتيجة هذا – الصحيح اعتباراً – هو نفسه جُرماً تجدر المعاقبة عليه. وبملاحظة هذا التنافر بين الطبع والوضع في مثل الانتخابات يتبين أهمية ما يلاحظ من الإظهار الإعلامي

[72] إعمالاً لما مرّ من أن الأمر الاعتباري يُضرب بأمر طبعي.

لاعتراف الطرف الخاسر بنفسه بالنتيجة المعلنة، وتتميم ذلك بمبادرته إلى تهنئة المعلَن فائزاً. فإن هذا الاعتراف وهذه التهنئة تحققان مطابقة الطبع للوضع. وبالتالي الالتزام اللازم لفاعلية المؤسسة الاعتبارية.

4.7. من جهة أخرى، ما الذي يجعل الانتخابات في بعض البلاد عملية سلسلة يسلم بنتيجتها جميع الأطراف وتنتهي فور إعلان نتائجها، في حين أنها في بلاد أخرى تتحول هي نفسها من فيصل يحسم النزاع إلى مادة لنزاع أكبر؟ وقد أجاب سيرل عن ذلك بأنه في المجتمعات التي لا يترتب على نتيجة الانتخابات فيها تحولٌ كبير في مستوى المعيشة اليومي للأفراد العاديين (بل يقتصر التحوّل على فئات محدودة من رجال السياسة) فإن نتيجة الانتخابات تؤخذ بالقبول والتسليم، أما حيث تترتب على النتيجة تبدلات هائلة في مستوى ونمط المعيشة للعموم فإن نتيجة الانتخابات تكون مصيرية ولا يسلّم الطرف الخاسر بها بسهولة[73]

ونرى أنه في أحيانٍ أخرى يكمن تفسير هذا النزاع في المضمون الباطن لنتيجة الانتخاب. فالانتخابات التي تنقلب صراعاً مريراً قد تكون تلك التي نتيجتها الباطنة هي التحول الأيديولوجي الشامل[74] لا مجرد التفاوت التنفيذي. ففي هذه الحال تكون الانتخابات في قوة استفتاء على تغيير نظام الحكم وعلى تبديل المواقع الكبيرة والصغيرة بما يؤثر على نمط حياة عموم الأفراد حتى العاديين. لذلك، إذا ظهرت النتيجة متقاربة (أو أمكن إظهارها متقاربة بإعمال فنون الدعاية) فلن يسلّم الطرف الخاسر – بقياداته وجماهيره – بها، ليس لرفضه ظاهر هذه النتيجة، وهو إمساك الخصم بالدفة التنفيذية، بل لرفضه باطن تلك النتيجة، وهو التسليم الأيديولوجي (وقلب الموازين الاجتماعية). وقد يبرر مثل هذا الرفض وعدم

---

[73] Searle 2010, p. 172.

[74] أو إذا استلزمت النتيجة هيمنة شاملة لفئة عرقية أو أيديولوجية على غيرها.

التمكين بأن ما يُقبل به من نتيجةٍ لحسم موقع تنفيذي (من أكثرية نسبية أو مطلقة بما يزيد على النصف بأدنى زيادة) قد لا يقبل به لحسم المسار الإيديولوجي (بل يتطلب ذلك مثل أكثرية الثلثين).

ومن ذلك كون التصويت مفروزاً بالأساس بالفرز العرقي أو الطائفي، فإن نتيجته إمساك فئة برقبة الفئة الأخرى، والإذعان بالنتيجة يعدّ قبولاً بذلك الإمساك. لاحظ أن هذا المورد وأمثاله مما يبيّن أن "الصندوق" ليس هو الحل دائماً.

5.7. من ظواهر ما بعد الاجتماع انحلال بنية الاجتماع، وقد يكون ذلك ذاتيّاً كما قد يكون قسريّاً وبفعل فاعل، وقد ينتهي إلى التبدّل إلى نشوء اجتماع جديد ببنية جديدة (ثورة)، أو قد ينتهي انهداماً مستقراً (فوضى).

1.5.7. الاجتماع الكبير يتركب من اجتماعات أصغر – عرقية وأيديولوجية وطبقية وحرفية وغيرها – ولكل اجتماع عصبيته وشبكات علاقات القوة فيه، واصطفافاته. وحدود هذه الشبكات واتجاهات هذه الاصطفافات تمثل فواصل وفوارز بين هذه الاجتماعات الصغيرة تدعو إلى انعزال بعضها عن بعض، وأحياناً إلى اصطفاف بعضها ضد بعض، بل إلى الاصطفاف ضد الاجتماع الكبير وبنيته. وهذه الاجتماعات الصغيرة وعصبياتها واصطفافاتها هي طبعيّات ذات أثر اجتماعي، والاجتماع الكبير قد لا يسبغ عليها وضعاً اعتبارياً رسمياً إلا ضمن هامش محدود مقتصر على ما لا شأن له بالاجتماع الكبير. فـ (1) حينما يكون الاجتماع الكبير قوياً على هذه الاجتماعات الصغيرة تطغى شبكات علاقات القوة والاصطفافات المتعلقة به على تلك المتعلقة بها، فتشلّ عصبيتها وتذيب الفواصل والفوارز التي تصنعها، وتلغي أثرها بحسب الطبع والأثر الخارجي – لا بمجرد عدم الاعتراف الوضعي الاعتباري - إلا في الهامش المحدود المذكور، ويكون

فعل هذا الاجتماع – خصوصاً تجاه القوى الخارجية – مقيساً بالقوة التي تعادل محصلة مجموع القوى، ومدعوماً باصطفاف مجموع اصطفافاته. أما (2) حينما يضعف الاجتماع الكبير عن بعض الاجتماعات الأصغر وتنمو العصبيات الفرعية على حساب العصبية الجامعة[75]، وتطغى شبكات علاقات القوة الفرعية وتتحكم الاصطفافات المترتبة عليها على حساب ما يكون للاجتماع الكبير؛ فحينئذٍ قد يقف الأمر عند حدّ إلغاء فاعلية الاجتماع الكبير وقابليته للتطوّر والمواكبة والدفاع ضد الخطر الخارجي (وهو الضعف والمرض والشلل)، وقد يتجاوز الأمر إلى التصادم بين المكونات الأصغر فيتراجع مستوى الاجتماع في قوته وكفاءته في تحقيق الغرض منه، ويستمر التراجع باستمرار التصادم (وهو الهدم والهلاك). ويعبّر عن الحالة الثانية بـ **الحرب الأهلية**، أما الحالة الأولى فيعبّر عنها بـ **الفوضى**.

2.5.7. الاصطفافات هي مظاهر وآثار لمحصلة اقتضاءات كل من فاعلية العصبيات والدواعي التدبيرية (المصلحية) والجمالية. على أن العصبيات والالتزامات التدبيرية والجمالية هي جميعها، كما مرّ، من عالم الذاتيّات. إذن، تمادي قوة الاجتماعات الصغيرة، وطغيان شبكات علاقات القوة فيها على شبكة الاجتماع العام، ومن بالتالي غلبة اصطفافاتها على اصطفاف الاجتماع العام، جميعها آثار ظاهرية لما يجري في عوالم الذاتيات أفراد الاجتماع، خصوصاً الأفراد ذوي التأثير والتوجيه. إذن، التفتت والانهدام، أو الضعف والشلل، مترتب على التصدع، وهو بدوره على الاصطفافات، وهي – كما تبين – على كوامن الذاتيات. والذاتيات تقبل التوجيه والتأثير والتحكم بنحو لا يتبينه صاحب تلك الذاتيات فيحسب نفسه – وهو المسحور الهائم – سالكاً ما يسلكه عن بينة

75 ضعف الاجتماع الكبير يكون أحياناً هو العلة لنمو العصبيات الفرعية، وأحياناً يكون نمو العصبيات الفرعية هو العلة لضعف الاجتماع الكبير.

ووعي وهدى. وتأثير الآخر على الذاتيّات يكون بالمخاطبة (أي بالأفعال الكلامية) مأخوذة بمعناها الواسع الشامل لكل ما يعرف اليوم بوسائل الإعلام والتواصل، خصوصاً ما يعبر عنه بوسائل التواصل الجمعي. وهي في الحقيقة كثيراً ما تكون وسائل تأثير وتوجيه جمعي. لذلك من كان أقوى تأثيراً في هذا المجال (أو كان في موقع الهجوم) يدعو إلى حرية التعبير والانفتاح الإعلامي، أما الأضعف (أو من كان في موقع الدفاع) فيحذّر من تسميم الأفكار والتضليل.

1.2.5.7. كل من الفاعل الخارجي المؤثر - بالحث والتوجيه — في ذاتيات أفراد الاجتماع الصغير الداخلي وأفراد هذا الاجتماع فاعلٌ للصدع وما يترتب عليه. لكن الأول فاعل بعيد ويكون الصدع بالنسبة إليه من الأثر المترتب على القول بالنسبة إلى خطابه، وهو أيضاً فاعل مدرك وقاصد لما يفعل؛ أما الثاني فهو الفاعل القريب للصدع، ويكون الصدع أثراً مباشراً لأفعاله بعد ما كانت إرادته ورغبته في تحقيق ذلك أثراً مباشراً لخطاب الأول، فالثاني بمثابة آلة يديرها الأول؛ أيضاً، الأول يريد تحقيق نفس الصدع وآثاره، أما الثاني فهو يريده لا لذاته بل واسطةً إلى تحقيق رؤاه وتصوراته وطموحاته المتعلقة بالبنية الفوقية الاعتبارية[76]، بحسب تلقين الأول. أيضاً، الأول فعله ذا أثر طبعي نفساني واقع على الثاني، والثاني فعله ذا أثر طبعي خارجي مادي واقع على أفراد مجتمعه. أيضاً، يجوز أن نلخص بأن الأول يمارس **القوة الناعمة** على الثاني وعلى المجتمعين الصغير والكبير لهذا الثاني، والثاني يمارس القوة الصلبة على مجتمعه - الكبير مباشرة والصغير بالتبع — وأهل مجتمعه. فهذا نموذج لقوة ناعمة (حثّ الذاتيات الفرعية ضد الذاتيات الجامعة) تُنتج قوة صلبة (التصدع وما وراءه). فهو كاستصناع النار من مجرد الهواء.

---

[76] أو الأقل طبعية والأقرب إلى الاعتبارية بالنسبة إلى فعله الخارجي.

2.2.5.7. قوة الفاصلات المنفّرات وضعفها أمر ومضمونها أمرٌ آخر. فنفس هذه الشبكات من العلاقات بما يعادلها من قوى يمكن أن توجد في مجتمع مشرقي وآخر مغربي، وواحد معاصر وآخر قديم أو مستقبلي.[77] والاختلافات بينها في المضمون كالديانات والأعراق والتوجهات الأيديولوجية هي كلها بالنسبة لهذه الخارطة بنىً فوقية وجهات اعتبارية[78] غير ذات شأن بما هي هي؛ بل شأنها الوحيد أنها تمثل فارزاً بعينه، يقبل التحول إلى صدع وما وراء الصدع.

3.5.7. أوائل أفعال الاصطدام الخطاب. فإن من رام الدعوة إلى إبطال نظام اعتباري معين أو خرقه فإنه يستصنع خطاباً يلجأ فيه إلى أصول أخلاقية أو دينية أو عرفية أو عصبية عرقية وأمثالها مما له أثر طبعي في الجمهور المخاطب، فيذكي بذلك المضادة بينها وبين النظام الاعتباري المستهدف؛ ويكون بذلك قد قيّم النظام الاعتباري المستهدف بالمعايير الطبعية المذكورة لينتهي – محقاً أو مبطلاً – إلى عدم مشروعية هذا الاعتباري لعدم اتساقه مع الطبعي الذي هو أرسخ وأشد تأصّلاً في عالم الذاتيات لدى المخاطبين. وبذلك يسبغ على نفسه فضيلة الالتزام والمسئولية، إنما التزام ومسئولية بما هو أصح وأحق من الاعتباري القائم؛ وينزع هذه الفضيلة، بالتالي، عن الملتزمين بالاعتباري القائم، فينقلبون أهل فوضى وتمرد على الطبعي الذي واجبهم اتباعه. ومن أمثلة ذلك كسر النظام (الاعتباري) بداعي الالتزام بالمبادئ والحقوق الإنسانية (الطبعية)[79]. ففي المنازعات عالية المستوى تستحضر مراتب الطبعيات من عرفيات وأخلاقيات ودينيات ومراتب القوانين الحقوقية – ويزداد التعقيد والتركيب أحياناً بإضافة اعتبارات التكتيك والاستراتيجية

[77] وهو قد يكون "هوتو" و"توتسي" كما قد يكون غيره. وتقديس تقسيم وعدم تقديسه لا يغير من انطباق هذه القواعد الطبعية الكلية عليه.

[78] ولو كانت طبعية في حدّ ذاتها.

[79] وليلاحظ أيضاً أن الوضعي الاعتباري يرد فيه مثل هذه المناورة – إن بوجه حق أو لا به - أيضاً باعتباره ذا مراتب. فقد يُتمرد على قانون فرعي بحجة مخالفته وعدم اتساقه والقانون الأساسي.

والأيديولوجية[80] إلى عملية المحاسبة والتقييم – فيركز كل طرف على ما يناسبه من هذه المراتب والاعتبارات ليجعله الأصل الذي يجب إبطال كل ما خالفه ولو كان هذا المخالف قانوناً اعتبارياً معتمداً.

8. الحرية الطبعية والحرية الوضعية

1.8. قوانين الطبيعة (الشاملة للفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، وبصورة عامة ما يعتبره القدماء عاديّات) تمثل حدوداً ونهايات تنتهي عندها غايات ومرادات الإنسان، فلا مطمع له فيما وراءها، كأن يعيش في الجو أو في الماء. فبهذا المعنى هي قيود على حريته. وقد يحتال عليها بمثل الطائرة والغوّاصة، لكنه في هذه الأحوال يعالج هذه القوانين، بل يتحايل عليها[81]، بنفس ذواتها، فهو يسايرها ولا يتمرد عليها. وهذه القيود قد لا يستشعر قيديّتها كل أحد، وربما استشعرها ذو عائق بدني أو عارض صحي.

ثم هناك طبعيات أخرى، هي ميوله واندفاعاته وانقباضاته التابعة لغرائزه وفطرته، كحبه لأصله وفرعه، ولكل ملذّ ومكمّل ماديّ، وكل شرف وعلوّ معنوي. وهذه تدعوه إلى فعل دون فعل، وإلى تفضيل واختيار شيء دون شيء ومعاملة شخص دون شخص واتخاذ طريق ومسلك دون آخر. وهذه بذاتها قيود وحدود لسلوكه وفعله، فلا يقوى على الإضرار بمن يحب ولو عرضته رغبة في ذلك واقتدر عليه بحسب القوانين الفيزيائية. لكن حيث كانت إرادته تابعة لها مترتبة عليها فإنه لا يستشعر قيديّتها ومحدِّديتها لما يمكن أن يصدر عنه بحسب الطبيعة، بل يجد اتباعها عين حريته واستقلاله، بل لا يشعر إنه بإزائها مجرد تابع لاحق. نعم يستشعر القيديّة والمحدودية عند تزاحم مقتضى غريزة وأخرى، أو غريزة وفطرة، أو

---

80 هذا الاستحضار قد يقلب عملية المحاسبة. فمن دونه كل فرعي خالف الأصل فهو باطل؛ لكن به قد يُتذرع بأن الموقف مجرد تكتيك محدود الأمد وبانتظار نتيجة أو حدث معين لنفض اليد منه.فههنا يقدم الفرع على الأصل باعتبار الفرع محدود الأمد.

81 ودراسة التقنيات التي يُتصرف بها في عالم الطبيعة على خلاف المعتاد من ظواهرها كان يسميه القدماء **علم الحيل**؛ وهو يعادل الأصل اليوناني لمصطلح engineer المتداول اليوم.

عند تزاحم موردين من موارد غريزة واحدة. ففي هذه الطبعيات أيضاً نحو قيديّة، لكنها أيضاً تشبه قيديّة قوانين الطبيعة في أن أفعاله لا تزاحمها ولا تؤثر فيها بل هي أبداً تابعة لها؛ فليس هنالك من جهة خارجية مزاحمة تُصارَع وتُناضَل لأجلها.

فيما وراء هذين المستويين من الطبعيات، هناك القوانين السلوكية الحقوقية (المقتضية للردع بالعقوبة) والعرفية (المقتضية للردع بالمذمة والانتقاص)؛ فهناك ما **يجب** عليه أن يفعله (أو يتركه)، وجوباً لا كوجوب التنفس والتغذي الراجعين لمقتضى الطبيعة؛ بل هو إيجاب وفرض يفرضه الاجتماع والمجموع. بعبارة أخرى، في كل موقف وظرف يمر به الإنسان هناك دائرة من الخيارات والبدائل المتاحة بحسب قوانين الطبيعة (ومعها مقتضيات طباعه وميوله)؛ وهناك دائرة أضيق بكثير تستبقي شيئاً قليلاً من تلكم الخيارات والبدائل لتكون هي وحدها الجائزة **والمباحة**، وأما ما وراءها مما كان ضمن الدائرة الأوسع فهو — حتى لو كان **متاحاً** بحسب قوانين الطبيعة ومرغوباً بحسب الطبع النفساني — **ممنوع** و**محرّم** أو **معيب** و**مستهجن** و**مذموم** يُنتقص من قدر مرتكبه، بحسب الوضع الحقوقي أو العرفي.

وبهذا ينشأُ التوتر بين **الحرية الطبعية** بسعتها و**الحرية الوضعية** بضيقها: بين الرغبة الدافعة تجاه الشيء ومساعدة الطبيعة على نيله من جهة وبين الرادع النفساني القابض عنه والترهيب الاجتماعي عن مد يد التناول إليه من جهة أخرى. وكلّما زادت رغبة المرء في المتاح المحرّم (أو المعيب) أو زادت قدرته الطبعية على نيله اشتد حنقه على القيد الوضعي ومال إلى كسره وتجاوزه. والكسر قد يكون بكسر رادعيته النفسانية فحسب فيقدم على الارتكاب متحملاً تبعاته من انتقاص القدر وما فوق؛ وقد يكون، إضافة إلى ذلك، بكسر الاصطفاف الاجتماعي الحامي والفارض لهذه القيود الوضعية. وهذا بدوره يكون إما بالحيلة (القوة الناعمة) وإما بالسطوة وشدة البأس (القوة الصلبة). وقد يكون الكسر ببناء اصطفافات جديدة

من الراغبين والتائقين أولاً، ثم من ذوي الدواعي الأخرى، ككسب الأصوات الانتخابية لهؤلاء أو مبادلة التأييد والدعم مع اصطفافات أخرى خارجة عن النظام لها مطالبها الأخرى، وهكذا.

2.8. القيود الاعتبارية لها دواعيها الذاتية المتمثلة في مبرراتها الأخلاقية التي قد لا يدركها كل أحد خصوصاً قليل الخبرة وقليل المسئولية[82]، ولها أيضاً رادعاتها الاجتماعية الخارجية. فذو الخبرة والمسئولية وكمال العقل يحجزه عنها استقباحه الذاتي لها وذوقه الأخلاقي؛ أما غيره فإنه يحتجز عنها رهبةً من الرادعات الاجتماعية (التي تتراوح بين مجرد الذم إلى العقوبة البدنية والمقاطعة بمختلف مراتبهما). إذن، قد يقصر البعض عن إدراك الوجه الأخلاقي الذي يلزمه مراعاته بالإلزام الذاتي، فلا يجد بينه وبين الارتكاب إلا الرادعات الاجتماعية الخارجية؛ وقد يغفل عن كون الرادع الاجتماعي، بعمومه، متفرعاً على موازين أخلاقية تكون هي المانع الأصل، فيتصور أن هذا الرادع الاجتماعي هو المانع الأصل ولا مانع وراءه. وعندئذٍ قد تتحوّل المسألة، في حسبانه، من التقييم الأخلاقي لفعل جزئي بعينه إلى قضية عامة هي الخضوع للوصاية الاجتماعية، التي هي بمثابة تدخل وتطفل أو تحكم وتسلط؛ وتنقلب المسألة بالتالي إلى مسألة كلية هي طلب التحرر والكرامة من الضغط الاجتماعي. وبالنهاية ينقلب المنحلّ عن الالتزام الأخلاقي الذي به يكرُم الإنسان ويجمُل إلى ملتزم — وأيّ ملتزم – بمبدأ أخلاقي كلي هو "الكرامة الإنسانية". وهذه الحيلة — حيلة الخروج عن الأخلاق بالأخلاق– هي أكثر الحيل رواجاً وترويجاً.

---

82 لذلك نجد من يتمرد في مطالع حياته على عادة ما يتمسك بها في زمان كبره. وقد يشتد خجله مما كان يرتكبه قديماً.

3.8. أيضاً، وضع العوائق والحواجز المادية (الطبعية)[83] دون مدّ اليد على ما للغير من مال أو عرض أو غيره قد يؤدي إلى تحوّل المسألة الأخلاقية إلى مسألة مهارات وحيل حركية وتعاملية. فينقلب المانع المادي الذي جُعل لدعم المانع الأخلاقي رافعاً للمانع الأخلاقي أو صارفاً النظر عنه. فلا يبقى في البين إلا الراغب ومهاراته من جهة والمانع والحاجز المادي ومدى استحكامه من جهة. فإن رجحت كفة مهاراته، نال هذا الراغب المرتكب ما للغير ولا عار عليه، بل قد يلام صاحب المال إذ لم يزد من تحصين دفاعاته الطبعية. وبذلك تنقلب المسألة إلى مباراة تستعمل فيها الأدوات الطبعية، ومنها المؤثرات النفسانية، والأدوات الوضعية الحقوقية، ليس إلاّ. هذا، وربما يتمادى الأمر وراء تجاهل المعيار الأخلاقي، إلى التصريح برفضه من أصله: فهو "مجرد حيلة اصطنعها الطرف الضعيف ليخدع بها القوي". فيُقلب المعيار الأخلاقي أداةً من جملة أدوات الصراع. ووراء ذلك قلب مضمون المعيار الأخلاقي: "الحقّ تابع للقوة"، فتكون المحقّ أخلاقياً هو هو الغالب على أمره؛ وعليه فلا يبقى معنىً لكلمة "مظلوم".

هذا، وفوق القوانين الملزمة (حقوقياً أو عرفياً) هناك ضوابط سلوكية لا هي ملزمة حقوقياً ولا عرفاً، بل العمل بها يُعدّ كمالاً فوق القدر اللازم المطلوب من كل أحد. وهذه تتطلب مراتب من **المروءة** نادرة.

4.8. يظهر مما سبق — في **7**. و**8**. — أن المعيار الحقوقي أضعف من المعيار الأخلاقي، بمعنى أن ما يميّزه الميزان الأخلاقي قد لا يميّزه الميزان الحقوقي، لأن الميزان الحقوقي إنما يلتقط ما هو محسوس وقريب منه، أما الأخلاقي فينفذ إلى ما وراء المحسوس. وبذلك فقد يكون المرء بريئاً حقوقياً ومجرماً أخلاقياً. وهل يقع العكس، فيكون المجرم حقوقياً بريئاً أخلاقياً؟ على أية حال فالحسّ العرفي قد يتعاطف مع

---

[83] كخزانة المال والرقم السري للحساب البنكي والأقفال والحرس وغير ذلك.

مجرم حقوقي ضد مجرم أخلاقي. ورواية "اللص والكلاب" لنجيب محفوظ هي عرض عرفي نموذجي بليغ لهاتين الظاهرتين المتقابلتين من ظواهر ما بعد الاجتماع؛ وأبلغ ما فيها عنوانها.

9. إشارة: كما كان الالتذاذ والأفعال الالتذاذية هي بمثابة الظاهر لما تحتها من مصلحة تكميلية بقائية للفرد والنوع ليكون الفعل في ظاهره التذاذياً وفي باطنه تكميلياً فكذلك التوجيه السلوكي الاعتباري الشامل للحقوقيات والأخلاقيات والتأدبيات (اللياقيات) الذي يكون في ظاهره مصلحياً تدبيرياً يراد به حفظ البنية الاجتماعية وما يترتب عليها من خيرات قد يكون هو نفسه في باطنه وحقيقته شحذاً وتكميلاً وتعالياً وسموّاً في الملكات الجمالية للنفس. فالالتذاذ ظاهر باطنه الكمال المادي، والتدبير العملي الاجتماعي مظهر باطنه التكميل المعنوي. وعليه، فمبدأ أفعال الإنسان هو الالتذاذ الحسّي ويعرض له لفحات من النزوع الجمالي. فقد يبقى، من بعد، في المراوحة على هذا المستوى، أو قد يتعالى في المراتب الجمالية، أو ربما يخلد إلى الانغماس في ملاذ الحسيات وأوهام التدبيريات، فلا يكون له من الجماليات إلا أضدادها. وما ينطبق على الفرد ينطبق على الجماعات والاجتماعات. ولعل هذا مما يقوِّي موقع التفسير الغائي للطبيعة عامة أو، على الأقل، لخصوص الإنسان.

(3) علاقات بين ما بالطبع وما بالوضع

1. ما بالوضع عنوان يقع على ما بالطبع

1.1. العنوان الوضعي، مثل "مِلْك" و"مالك" و"زوج" و"رئيس"، يقع دائماً على شيءٍ أو شخصٍ أو آثارٍ حقيقيةٍ لهما (كأفعال الأجير ومنافع البيت التي يملكها المستأجر)، أي على أمر طبعي حقيقي. والعنوان الوضعي كما قد يجعل على الشيء الحقيقي مباشرة كذلك قد يجعل على عنوان وضعي مباشرة ثم بواسطته، وحده أو بوسائط عدة، على الشيء الحقيقي. ويكون هذا التراتب بين هذه العناوين الوضعية بأن يتطلب تطبيق كل عنوان لاحق على الأمر الحقيقي انطباق العنوان السابق على ذلك الحقيقي وتحقق شروط إضافية فيه. مثلاً عنوان "مواطن للدولة كذا" يقع على الإنسان الحقيقي بشروط بعينها، ثم عنوان "نائب في برلمان الدولة كذا" يقع على العنوان الأول بشروط إضافية، ثم عنوان "رئيس البرلمان" يقع على العنوان الثاني بشروط إضافية. فمآل العنوان الثالث والثاني، كالأول، إلى نفس ذلك الشخص الحقيقي (Searle 95, p. 80) .

2.1. **إشكال**: ناقش جون سيرل إشكالاً وُجِّه على هذا الأصل. فهناك أمثلة يُعتبَر فيها تحقق عنوان من هذه العناوين قبل تعيين الشيء أو الشخص الذي يوقع عليه العنوان. منها، إنشاء بعض المؤسسات، فإنه بحسب بعض الأنظمة الحقوقية يتحقق وجود مثل هذه المؤسسة بمجرد تسليم الطلب المعبأ بالمعلومات اللازمة إلى الجهة المعنية، وذلك قبل تعيين أعضاء المؤسسة وأصحاب الأسهم فيها. أي قبل تعيين الأشخاص الذين يفترض أن يقع عليهم هذا العنوان الوضعي: "المؤسسة". ومنها، الأموال الإلكترونية. فمثلاً، الراتب يدخل في حساب الموظف لا كأوراق مالية تنقل من جهة عمله إلى البنك، بل بتعليمات، ومعلومات إلكترونية بلغة الحاسوب، تظهر في صورة أرقام على الشاشة أو الورق، وفي معاملاته المالية أيضاً

لا يسلم أوراقاً نقديةً ثمناً، بل يجرى نفس عملية إصدار التعليمات والمعلومات الحاسوبية؛ فعنوان "عشرة دنانير" الاعتباري الذي تم التعامل به لم يقع على ورقة أو أوراق، بل بقي عنواناً بلا معنون مادي. ومنها، لعبة الشطرنج الافتراضية حيث لا قطع مادية تمثل الملك والجنود وغيرهما، بل مجرد علامات تُرقم على الورق يُعنى بها تحريك القطعة كذا إلى المربع كذا؛ فعنوان "الملك" و"الجندي" الاعتباريان تم التعامل بهما دونما معنون مادي[84].

وقد اصطرع جون سيرل مع هذا الإشكال العويص في أكثر من موضع من الكتاب. حتى انتهى إلى الاعتراف بأن هذه المذكورات أمثلة ناقضة. وأن قاعدة وضع العنوان الاعتباري على الشيء والشخص الحقيقي هي قاعدة خاصة، أما القاعدة العامة التي تشمل هذه الصور فهي: إن (1) الحدّ الأدنى من الاعتبار والوضع يتطلب واضعاً وجاعلاً (إنساناً) ووسيلة لإنشاء الجعل والوضع بالصيغة الإيقاعية (اللغة)، وهذا الحدّ الأدنى يتحقق في العناوين الوضعية التي تكون موضوعات ومجعولات مجردة غير متعلقة بأشخاص أو أشياء مادية (كمثل هذه الأمثلة الناقضة)؛ و(2) ما وراء الحدّ الأدنى يتطلب أيضاً شيئاً أو شخصاً —واحداً أو أكثر— يقع عليه العنوان الوضعي، مثل الورق الذي يقع عليه عنوان المالية، والرجل والمرأة التي يقع عليهما عنوان الزوجية. فالوضع والاعتبار العام لا يتطلب بالضرورة شيئاً يتعلق به العنوان الوضعي، وما يتطلب مثل ذلك هو حالة خاصة من هذه العناوين[85]. ويتمم سيرل نظريته بما نعبّر عنه — باستعمال اصطلاحات

---

[84] Searle 2010, p. 20.

[85] أنظر (100-93 ;109 p). لاحظ أننا لم نلتزم بعبارات سيرل، بل عرضنا رأيه بعباراتنا. أما على طريقته، فالبيان مبني على أساس قاعدته التي أسسها منذ كتابه الأول في الأفعال الكلامية: **س** تُعدّ **ص** في السياق **ع**؛ حيث **س** هي واحد أو أكثر من الأعيان – أشخاصاً أو أشياء- و**ص** هي عنوان وضعي اعتباري، و**ع** تمثل الشروط والظروف اللازم تحققها. عندئذٍ، بالنسبة للأمثلة الناقضة المذكورة وفي مثل الكليّ في الذمّة يكون الحدّ **ص** (أي العنوان الوضعي) متحققاً دون تحقق العين الخارجية التي يعبِّر عنها **س** في القاعدة المذكورة. فتتحقق بذلك حالة **الحدّ الصادي القائم بذاته** free-standing-Y-term. فتعبير سيرل هذا يعادل التعبيرات: العنوان الوضعي المجرد، أو المستقل عن الموضوع، أو غير المتعلق بالموضوع، أو غير القائم بالموضوع، ونظائرها.

الأصوليين - برجوع الحكم الوضعي إلى الحكم التكليفي، فيقرر إنه في كل صور وضع العناوين الاعتبارية يكون العنوان الاعتباري معبراً عن توزيع للتكاليف (حقوقاً وواجبات (التزامات)) على الأفراد ذوي العلاقة. وبذلك يكون معنى عود كل عنوان وضعي إلى أمر طبعي حقيقي أعم من عوده إلى العين (شيئاً أو شخصاً)، ليشمل عوده إلى التكاليف المتعلقة بالأشخاص (101).

هذا، وقد مرّ في رسالة سابقة مسألة بيع الكلّي في الذمّة وأنها مما أوجب تنبّه الفقهاء إلى الاعتباريات وطبيعتها، ووجدنا حلهم الإجمالي للإشكال هو بقبول ألّا يكون العنوان الاعتباري، ومنه "الملك" و"المبيع" عنواناً متقوماً بعين من الأعيان. على أية حال، فإنه في مثل بيع الكلي في الذمة ينتهي الأمر إلى تسليم عين من الأعيان التي ينطبق عليها العنوان الكلي، وينطبق عليها أيضاً عنوان "المثمن". إذن عنوان "المثمن" الذي كان مجرداً لا يتقوم ولا يتحقق بعين من الأعيان صار يتحقق ويتقوم عند التسليم بتلك العين التي يسلمها البائع للمشتري. ويمكن، بالتالي، ان يقال إن عنوان "المثمن" كان، قبل التسليم، مردَداً في صدقه وتحققه على كل ما يقبل أن يكون مصداقاً له، أو أنه صادق على العين المسلمة وهي في وعائها الزماني، أو ما أشبه ذلك؛ لكن، في كل حال، لا يكون عنوان "المثمن" الاعتباري الوضعي مجرداً غير متقوم بعين مادية. يتأكد لزوم التقوّم والتعلّق بملاحظة حالة ما لو لم يكن للكلي المبيع مصداق أصلاً. مثلاً، لو كان "المثمن" مصباحاً سحرياً من الهند، بزعم كل من المشتري والبائع؛ فحيث لا مصداق لهذا العنوان في الحقيقة، فلا "مثمن" لهذه المعاملة، فلا معاملة تامة، بل محض باطلة. على هذا الأساس يمكن حلّ إشكال المال الإلكتروني. فإن ما يصدره البنك المركزي، مثلاً، من تعليمات يتحدد بها مبلغ الراتب لصاحب الحساب هو على نحو الكلّي في الذمة؛ ويكون مصداقه شيء مردد من الموجودات — سواءً كانت من النقد أو الذهب أو

ما هو أعم منهما مما للبنك صلاحية التصرف بها. ولو دفع صاحب الحساب بالمال الإلكتروني فإن كل ما يفعله أنه ينقل حق تملك ما في ذمة البنك إلى الطرف المدفوع إليه، وهكذا. ولو أن البنك حين أصدر تعليماته لم يكن لديه ما يقوم بإزاء تلك التعليمات لما عُدّت تلك التعليمات مالاً أصلاً. إذن ههنا أيضاً يكون للمال الإلكتروني مصداق مادي مردد، قد يتعين في حال طلبه من البنك المركزي (المصدِر الأصلي). وبالنسبة للمؤسسة المالية التي تعدُّ موجودة قبل أن يتعيّن الأشخاص الذين تصدق هي على مجموعتهم فإنه يمكن ردها إلى مثل ما سبق. فعنوان "المؤسسة المالية كذا" هو معادل لعنوان "مثمن" أعلاه. فههنا، هذا العنوان الاعتباري الوضعي يقع على أولئك الأشخاص في وعاء انتمائهم إلى المؤسسة، أو يقع مردداً على كل مجموعة يمكن أن يقع عليها حتى تتعين تلك المجموعة، وما إلى ذلك. وفي النهاية، لو فرضنا عدم تحقق أولئك الأفراد بعد أمد محدد فإنه لا شك أن قرار تحقق هذه المؤسسة يلغو (ولعله يقال أنه ينكشف بطلانه من أساسه). فههنا أيضاً لم يخل العنوان الوضعي من مصداق يتقوم به، ولو بعد حين. أما مثال الشطرنج، فهو مختلف، ونتصور للإشكال به جوابان. الأول، إن هناك الرقوم المتسلسلة (التي يمثل كل منها إجراءً من إجراءات لعبة الشطرنج)، ثم المتلاحقة (التي بملاحظة جملتها وترتيبها يظهر الوضع النهائي للرقعة وما عليها من أحجار)؛ فهذه يمكن النظر إليها كما ينظر في علم البراهين الصورية إلى سلاسل الرموز (المكونة للصيغ) وسلاسل الصيغ (المكونة للبراهين) باعتبارها في حدّ ذاتها محقّقة للبرهان، فيُنظر إلى تلك الرقوم الشطرنجية باعتبارها في حدّ ذاتها، وبالاستقلال عن تفاصيل لعبة الشطرنج، هي معبرة عن انتهاء اللعبة لصالح هذا الطرف أو ذاك. الجواب الثاني، أن يُنظر إلى هذه الرقوم باعتبارها، ككل الرقوم اللغوية، حاكيات عن وقائع وراءها، والوقائع ههنا هي لعبة الشطرنج المادية بتحريكات أحجارها

بالنحو الاعتيادي. لكن كما أن اللغة قد تحكي وقائع خارجية متحققة بالفعل فهي قد تحكي أيضاً وقائع افتراضية؛ فعندئذٍ تكون هذه الرقوم بمثابة حاكيات عن لعبة افتراضية. فيمكن النظر إليه كالنظر إلى المدرب الذي يضع خطة اللعب على الورق قبل المباراة. والنتيجة أن مثال الشطرنج يبدو خارجاً عن محل الكلام.

الخلاصة، إن ما يقرره سيرل من أصالة التكليفي ورجوع الوضعي إليه هو بالنسبة إلينا محل وفاق. وكذلك ما يلزمه من انحلال كل عنوان وضعي اعتباري إلى جملة أحكام تكليفية — بين حقوق وواجبات — تتوزع على ذوي العلاقة. وبالتالي إمكانية الاستغناء عن العنوان الوضعي ببيان الأحكام التكليفية لذوي العلاقة. لكن الكلام في النسبة بين العنوان الوضعي والأشياء الخارجية، فإذا انعدم مصداق العنوان الوضعي من بين الأشياء الخارجية فتجاه أي شيء توجه الأحكام التكليفية؟

2. ما بالوضع (الاعتباري) وسيلة إلى ما بالطبع (الحقيقي)

1.2. بالنسبة للإيقاعيات يكون الفعل المتضمن في القول هو عادةً فعلاً **وضعياً** (اعتبارياً)، كالبيع والزواج والحكم وأمثالها، أما الأثر المترتب على القول – والمراد ترتيبه على القول – فهو في العادة أمر **طبعي** (حقيقي) يتمثل في تحصيل وتناول المكملات المادية دونما مزاحمة ومضادة، وبما يناسب ما يرى الإنسان لنفسه —سواءً وقع في هذا الطرف من المعاملة أو ذاك – من كرامة وحرمة. وحتى حينما يكون المراد – كما في بعض الأفعال الكلامية – مجرد إحداث الأثر النفساني في المخاطب فإن هذا الأثر النفساني هو أيضاً أمر طبعي حقيقي. نعم قد يكون الأثر المترتب مباشرة هو أمر اعتباري، لكنه عندئذٍ إنما يراد لما يُنتظر أن يتلوه من أمر حقيقي. يظهر بذلك أن ما بالوضع، والاعتبار، إنما يراد ليُتوسَّل به إلى ما بالطبع والحقيقة. بمعنى أن الغاية لا تكون إلا أمراً حقيقياً. ومن المناسب هنا استحضار

المترتب على القول، فإنه هو المطلوب بالذات وبالأصالة، سواءً كان مترتباً على الفعل الكلامي مباشرة أو بالواسطة والوسائط المتعددة. وليس الفعل الكلامي (المتضمّن بالقول) إلا وسيلة إليه.

2.2. يمثل التطّور من التناول والتعاطي الطبعي المباشر للمكمِّلات المادية إلى التناول والتعاطي المتوسَّل له بالفعل الوضعي المتمثل بهذه الأفعال الكلامية كذلك تتطور – مع تطور البنية الاجتماعية وتزايد درجة التركيب فيها – أغراض الأفعال الكلامية مرتبة فمرتبة، بدءاً من كونها وسيلة تؤدي مباشرة إلى تناولٍ وتحصيلٍ طبعي إلى وسيلة لا تؤدي مباشرة إلا إلى تحصيل صفة أو موقع أو اعتبارٍ وضعي غير طبعي، بحيث إن هذا الأمر الوضعي، عندئذٍ، لا يراد إلا واسطةً تنتهي — ولو بوسائط وضعية أخرى – إلى التناول والتحصيل الطبعي. فالوضعيات تنتهي دائماً إلى الطبعيات، ولو بوسائط وضعية أخرى.

فإنه في مبتدءات المجتمع الإنساني المدني وفي مبادئ نشوء الفرد، وربما في بعض المجتمعات الحيوانية، يكون المحققُ للبقاء على أحسن حال أموراً مادية تُأكل وتُشرب وتُلبس و ... إلخ مما قد يطلق عليها "المكمِّل المادي"، ويكون تحصيله إما بالحيازة المباشرة (تعامل مع الطبيعة)، وإما، إن بلغ هذا الرقي، أن يتعاطى المعاملة بإجراء الفعل الكلامي، بمعنى واسع يشمل المعاطاة (الفعل الاعتباري غير الكلامي)؛ وهذا كما في المقايضة بين ما زرعه هو مع ما اصطاده الطرف المقابل في المعاملة.

لكن التركيب والتطور في المجتمع وعلاقاته قد يؤدي إلى تكثر الوسائط الاعتبارية المتراتبة بين الفرد ومكمِّلاته المادية. فمثلاً، يصبح المال النقدي – الذي بحسب طبعه لا يعد من المكملات المادية حيث لا يؤكل ولا يلبس ولا ... – هدفاً وغاية، لأن تحصيله مقدمةٌ لتحصيل المكملات المادية، وحيازته توجب

الاطمئنان إلى حيازتها متى رغب. والمال النقدي بدوره قد يتطلب تحصيله مقدمات اعتبارية أخرى، فتُطلب — تبعاً لطلب المال النقدي - الرخصة لمزاولة التجارة، والشهادة لمزاولة مهنة ما، وهكذا. فتصبح هذه الأمور الاعتبارية —كالرخصة والشهادة — والتي هي ليست بذاتها مكملات مادية هي الغاية المنظور إليها. لكن كل هذه الاعتباريات، أو عامتها، مآلها إلى المكمل المادي، وهي ترمز إليه بشكل أو بآخر. مثلاً شهادة الطب ترمز بشكل أساس إلى درجة عالية من القدرة على تحصيل المكملات المادية. لاحظ أن حبّ المكمِّل الماديّ الذي هو حبّ غريزي ينتقل إلى الاعتبار الموصل إليه، فيكون اشتداد الحبّ لأوراق النقد. وهذا نظير ما يكون من أمر العلاقة بين اللفظ ومعناه، فالنفور من معنى معيّن يؤثر في النفوس ليحصل فيها نفور من اسمه الموضوع له.

نعم، ما يصحب نيل هذه الوضعيات الاعتبارية من تكريم وتشريف تابعان لطبيعة المهنة وأثرها على الناس، كالطبّ، يُطلبان بذاتهما أحياناً. فهذه أيضاً مآلها إلى ما هو طبعي من استشعار لذة وراحة أو استبعاد ألم نفساني. ولا يخفى التفاوت بين أن تكون الغاية البعيدة مثل هذا التشريف والتكريم الذي مآله الرضا المعنوي وبين اتخاذها مثل الضمان المالي الذي مآله الإشباع المادي.

3. ما بالوضع مناظر لما بالطبع (مستعار منه)

1.3. أصول ما يوضع ويُعتبر - وهي الملكية والزوجية والرئاسة (أو النظام العام) — هي نظائر لمقابِلاتُها العقلية والطبعية. مثلاً الملك الحقيقي العقلي يكون بين النفس وقواها، التي لا تستقل في وجودها وتحققها عنها؛ والحقيقي الطبعي يتعلق بما كان بتصرف المتصرف يتقلب به -كالبيت يتقلب في جنباته — أويقلِّبه -كالسبحة تتداور أصابعه حباتها - مع كونه ذا هوية مستقلة عنه[86]. والمتصور من الزوجية

[86] بمعنى أن وجودها وعدمها غير تابع لوجوده وعدمه.

الطبعية[87] لعله واضح واقع في بعض المجتمعات خصوصاً البدائية، كما في الحيوانية. والرئاسة الطبعية مشهودة في عامة الحيوانات القطيعية وبين تجمعات الأطفال والمراهقين وكثير من الخارجين عن القانون[88].

والتصرف بالأشياء والأدوات وما يناظره من تصرف في أمر الزوجية وما يناظره من تصرفات الرئيس الطبعي بالأمر والنهي هي أمور ضرورية يقتضيها الطبع والغريزة وبها بقاء الفرد واستكماله (أي نموه وتطوره مادياً ومعنوياً) أو بقاء النوع واستمراره. لكنها من جهة أخرى تقبل المنازعة والتحدي، أي أن مقتضى الطبع الواحد عند اثنين أو أكثر من الأفراد إذا تعلق بمتعلّق واحد —كهذا الغذاء أو هذه الأرض – فإنه يؤدي إلى حصول التزاحم والتضاد في البين، كذلك الامتثال الطبعي من المرؤوس الطبعي لرئيسه قد يختل ويتبدل باختلال ميزان القوة الطبعية بين الطرفين، ونظير ذلك يقال في الزوجية الطبعية. ومن ثم ينشأ الاختلال في تحقيق الاستكمال المرتقب من هذه العلاقات الطبعية، ويترتب عليه فقدان الاستقرار والطمأنينة اللازمتين لإعمال أدوات المصلحة والتدبير من تخطيط وتنظيم ومراجعة ومحاسبة. وعلى إثر ذين – أي كل من ضرورة هذه العلاقات وقبولها للتحدي والتزاحم والإخلال – أنشأ نفسُ الطبع العلاجَ بالقوانين الاعتبارية، ونشأت بالتالي النظائر الاعتبارية لهذه العلاقات الطبعية. فلا يُجعل عنوان وضعي اعتباري إلا وكان بإزائه، ومن قَبله، عنوان طبعي مطابق. أي أن الاعتباري فرع على الطبعي، وكل عنوان وضعي هو مستعار من عنوان طبعي. وهذا منبّه إلى لزوم مراعاة ألا يخالف الوضعيُ الطبعيَ إلا اضطراراً. بل الاعتبار السليم، وبالتالي النظام القانوني الأقرب للمثالية، هو ما كان أوفق في ترجيحه بين مقتضى أفراد طبع واحد لأشخاص

87 ولعل الأعداد الزوجية، أو زوجية هذه الأعداد، تمثل الزوجية الحقيقية العقلية.

88 ولعل العقلية من الرئاسة فرع للملكية العقلية.

متشاكسين فكان حكمه أقرب إلى مقتضى الطبع؛ وكذلك يكون أقرب للمثالية ما كان أوفق في الحكم والترجيح بين طباع متضادة تتنازع أمر شخص واحد.

وتمام الحكمة العملية واعتدال الفاعل الإرادي العاقل هو بمراعاة مثل هذا الوضع والاعتبار المثالي، والتعالي على الطبع المباشر وكسر سورته. وليلاحظ أن المراد بالأقرب إلى الطبع هو الأقرب إلى مقتضى المركب من الدواعي الالتذاذية والجمالية والتدبيرية جميعاً، لا ما يذهب إليه الغرائزيون.

2.3. معضلة: تبيّن أن الاعتبار والوضع يفعله الفاعل (العلة الفاعلة) بإرادته، والفعل الإرادي هو أمر حقيقي؛ وأن الاعتبار غايته (العلة الغائية) هو الأثر الطبعي، وهو أمر حقيقي، كما مرّ؛ والعنوان الاعتباري —كالرئيس والمالك والزوج — (العلة الصورية) مستعار من نظيره الطبعي الحقيقي، فهو أيضاً أمر حقيقي؛ ثم هي عناوين تطبق على الأشياء والأشخاص الخارجية (العلة المادية)، فهي أيضاً أمر حقيقي. إذن هذه الأطراف الأربع للاعتبار المعادلة للعلل — الأرسطية – الأربع كلها طبعي حقيقي. وعليه يتجه السؤال: فأين الأمر غير الحقيقي الذي يكون هو مسمى الاعتبار؟ هذا، ويمكن أن يعبّر عن هذه المعضلة بنحو آخر، وهو: ألا يمكن توصيف سلوك الإنسان توصيفاً حقيقياً طبعياً صرفاً دون إدخال شيء من التعبيرات الاعتبارية؟

ولعل الحلّ التفصيلي لهذا المعضل ينبني على ما تبيّن من قيام هذه المفاهيم على منظور الشخص الأول، وعلى ابتناء هذه المفاهيم على الإحساسات الذاتية (التذاذية وتدبيرية وجمالية)، وعلى انتزاع الذهن للعناوين من مصاديقها الحقيقية ثم تطبيقها على غيرها لمصلحة ذاتية (الاعتبار). لاحظ أن الالتزام بالاعتبار يستلزم الاعتراف بهذا المنظور، ومن ثم الاعتراف بعالم النفس (الباطن). فالحل في المنظور الذاتي (الباطني). لكن ذلك كله هو غير مرغوب لدى أهل المذهب التجربي

المهيمن. وقولهم بعدم هذا العالم الذاتي، ومن ثم عدم المنظور الذاتي، يستدعي عدم الاعتراف بالاعتبار بهذا المعنى، فيبقى أمامهم بيان الاعتبار على الأصول الأونطولوجية التي يتبنونها. وعندئذٍ يستقرّ عليهم المعضل.

هذه الصياغة هي على مذاق الحكمة الإسلامية (وأصولها الأرسطية). وقد صاغ جون سيرل هذا المعضل، أو مثيله، صياغة على مذاق الفلسفة التحليلية المعاصرة (في سياقها المادي): "...السؤال الأصل في الفلسفة المعاصرة: كيف...يمكننا أن نوفّق بين التصور المعيّن للعالم كما تصفه علوم الفيزياء والكيمياء وغيرها مع ما نعتقده[89] في أنفسنا كبشر؟ كيف يمكن أن يكون عالم مكوّن بتمامه من جزيئات مادية واقعة في حقول قوة أن يكون فيه أيضاً أمور كالوعي والقصد والإرادة الحرة واللغة والاجتماع والأخلاق والذوق الجمالي والالتزام السياسي؟" (Searle 2010, p. 3)[90]. بعبارة أخرى، كيف تنتظم مثل هذه الرؤية الخاصة بالإنسان في سلوكه الإرادي وبنيته الاجتماعية ومقاييسه الأخلاقية والجمالية مع الرؤية العامة للعالم، خصوصاً الرؤية المبنية على العلوم التجريبية الحديثة حيث ليس إلا جزئيات صغيرة تتحرك بحكم قوانين الفيزياء أو الفيزياء الكمية.

---

89 لاحظ أن التعبير الأنسب في هذا الموضع هو "ما نعيه في أنفسنا حضوراً".

90 وهو يؤكد (في نفس الموضع) أن كون أغلب أهل الفلسفة المعاصرة لا يتعرضون لهذا السؤال ليس بقادح في كونه السؤال المفرد الأهم في الفلسفة المعاصرة. وممن تناول هذا السؤال توماس ناگل، فصاغه هكذا: "من ناحية، هناك الأمل في أن كل شيء [كل ظاهرة] يمكن تفسيرها في المستوى الأساس [النهائي] بواسطة العلوم الطبيعية، موسعةً لتشمل البيولوجيا. من ناحية أخرى، هناك شكوك في أن حقيقة بعض الظواهر في عالمنا - كالوعي، والتعلّقية (القصدية)، والمعنى، والغرض، والفكر، والقيمة - يمكن أن يشتمل عليها عالم لا يتألف في مستواه الأساس إلا من وقائع طبيعية (فيزيائية)" Nagel, T. (2012), *Mind and Cosmos*, Oxford, P. 13. لاحظ أن سيرل يسلم بأن هذه الظواهر ترجع في التحليل الأخير إلى الطبيعة، وبالتالي فهي تقبل التفسير الطبيعي. إذن، سيرل هو ممن يأمل أن تفسر العلوم الطبيعيةة في النهاية هذه الظاهر. أما ناگل فيبدو أنه من ذوي الشكوك في ذلك.

4. ما بالوضع دعامته ما بالطبع[91]

بناء النظام الاعتباري لا يُحرِز بذاته الغرض المطلوب منه من رفع التزاحم والتنازع وتحقيق سلاسة تحصيل كل عضو في النظام أدوات ولوازم استكماله. فهو دائماً يقبل الكسر والخرق (الإخلال بالقوة الصلبة) كما يقبل الغش والتزوير (الإخلال بالقوة الناعمة).

فلا قوام له إلا بالالتزام به من قبل ذوي العلاقة، بحيث تنضبط أفعالهم بما يوافقه. والالتزام بالنظام الاعتباري، المتمثل بالسلوك على وفق الاعتبار، هو نفسه أمر طبعي، إذ الالتزام فعلُ النفس (أو كفُّها). والملتزم (1) قد يعتقد ويؤمن بالقاعدة الكلية "التزام القانون واجب (أخلاقي أو ديني)" فيلتزم، والاعتقاد والأيمان أيضاً من الأمور الحقيقية لا الاعتبارية (هي طبعيات لا وضعيات)، وبناء هذا الاعتقاد يتطلب كلاً من التوجيه والتأديب على الالتزام بما هو التزام (**التربية**)؛ أو هو (2) قد يلاحظ مقتضى مصلحته الطبعية. فيقارن بين حالَي الالتزام وعدمه بالنسبة لما يمكن أن يصير في حوزته من أدوات الاستكمال وما قد يجتنبه من موجبات الألم والضرر؛ فبحسب نتيجة المقارنة يرجِّح ويختار إما الالتزام أو عدمه. أي أن عدم خروجه عن القانون إنما هو لعدم فائدة ترجى من الخروج أو لخشية ضرر يلحق[92] على إثره؛ أو (3) قد يتعوّد على السلوك المتعارف بما هو هذا

---

[91] ليس المراد ههنا هو أن كل ما بالوضع هو حكاية وتشبيه لما بالطبع. وإن كان ذلك صحيحاً في حدّ ذاته كما بيناه من قبل. بل المراد هنا هو أن الالتزام بالتكاليف المترتبة على هذه الوضعيات هي أفعال خارجية حقيقية، وكذلك الالتزامات النفسانية ودواعي الامتثال هي أمور حقيقية. فهي تبرم وتنقض وُتمضى وتبطل بالممارسة الطبعية.

[92] وقد تكون المحاسبة أدق بأن يلاحظ تبعات ومحتملات نفس عملية التمرد فيرتب عليها موقفه. فيكون نظره متجهاً إلى عملية تمرد بعينها. كما قد يكون نظره ومحاسباته متجهة إلى سلوك تمردي متسلسل أيضاً، قد تكون المخالفة في فروع وجزئيات النظام الحقوقي، كما قد تكون في أصوله وكلياته؛ وإذا كان في الأصول فقد يكون بغرض الهدم فحسب (الفوضى) أو بغرض إعادة بنائه (ثورة)، وقد يكون التمرد لمجرد انتزاعه النظام سالماً (الانقلاب وانتزاع السلطة). وفي كل ذلك يكون الموقف لدى كل أحد من ذوي العلاقة تابعاً لتلك الحسابات الطبعية – لا الوضعية - سواءً الطبع الالتذاذي أو الجمالي أو التدبيري.

السلوك بعينه (لا التأدب على الالتزام بما هو التزام) فلا يخطر في باله ولا يجد رغبة في أن يقوم بالفعل المخالف.

وهذه جميعها، خصوصاً الثالث، فيها منافاة مع إعطاء حرية صنع النماذج السلوكية التمردية والمخالفة – أي ما قد يعبّر عنه بتوسيع هامش التنوّع — سواءً على أيدي الأدباء والفنانين أو مروجي الأيديولوجيات والمسالك الدينية. كما أن هناك منافاة بين انسياق الأفراد إلى السلوك المطلوب اجتماعياً وبين تقبّل تعاطي تلك النماذج السلوكية المتمردة. فهناك نحو معادلة طردية بين شدة رسوخ الالتزام الأخلاقي ورفض تعاطي النماذج السلوكية المتمردة، فقد لا يتأثر الكهل الراسخ في الالتزام بمثل الشخصيات التمردية التي يصنعها الأديب والفنان والخطيب الأيديولوجي في حين يتأثر بها الشاب غير الراسخ. وبملاحظة ذلك، لا تخلو الاجتماعات من تشريعات وسلوكيات يقصد بها انتظام أمر البنية الاجتماعية، وذلك بتقوية روح الالتزام المبدئية الأخلاقية، ومن ذلك منع تكرار إخطار فكرة التمرد (الوسوسة بها والتحريض عليها)؛ إضافة إلى اتخاذ ترتيبات تجعل نتيجة محاسبات المحاسبين أقرب إلى عدم الإخلال، وبالتالي الالتزام ولو على مضض؛ ومن تلك الترتيبات الاستعداد للأخذ على يد من يتخطى، حتى يكون ذلك الأخذ حدّاً وحاجزاً لمن قد يتلوه.

يتبين مما سبق أن مقياس الثبات والاستقرار الذي لأجله اشتق الوضع من الطبع ليس هو مجرد وجود القوانين بل هو مقدار التزام عموم الأفراد بها (سواءً بالدافع المبدئي أو المصلحي أو لمجرد الاعتياد وعدم تصور فكرة خرقها). ومما هو الأحرز للالتزام بها هو إما (1) موافقتها للطبع، فلا يقنّن ما يخالف طباع الأفراد والفئات الناشئة من الهويات الدينية أو العرقية أو الطبقية لأولئك الأفراد؛ أو (2) تعديل طباعهم لتوافقها. بعبارة أخرى، فإما أن يُلتزم، فيما يوضع، بمتابعة

الطبعيات التي تقتضيها هذه الهويات وخصوصياتها، وإما أن تعالج هذه الطبعيات الراسخة بما يماثلها رسوخاً من طبعيات أخرى أو بترسيخ الأقل منها رسوخاً بالتعويد والتكرار والمكافئة والعقوبة استصناعاً لطبع جديد يزاحم الطبع القديم حتى يرفعه. كل ذلك في المستوى الطبعي. والعمل على تغيير المؤثرات الطبعية وهدمها وبناء بدائل طبعية لها هو ما يسمى **التربية**[93]. بالتالي فما يقال "إن التربية (الأخلاق) قبل القانون" هو عبارة أخرى عن: الطبع قبل الوضع.

5. ما بالوضع ينقلب إلى ما بالطبع (التطبّع أو الطبع الثانوي)

المتلبس حديثاً بصفة وضعية اعتبارية –كمن نال صفة الحاكم والرئيس بعد عمر قضاه في زحمة الرعية، والمقترنان حديثاً ولم يكن بينهما إلا بُعد المسافة ما بين أجنبيين، والبائع لمسكن قد قطنه عقوداً متمادية؛ كذلك من كان حاله على ما يقابل هذه الأمثلة – يتكلّف من طرفه التزام ما عليه من أفعال وتكاليف تقتضيها هذه الصفة الوضعية الاعتبارية المستجدة بما يخالف عاداته، كذلك ذوي العلاقة به – من قبل ومن بعد – يتكلفون التزام ما عليهم من مقتضيات هذا الوصف الاعتباري الحادث. لكن تكرار العمل بالمقتضيات **يكرّس** هذا الوصف الاعتباري، فينشأ ما هو كالطبع الجديد (**الطبع الثانوي** أو **التطبّع**). فيعود العمل بهذه المقتضيات بلا تكلف؛ بل قد يكون ما يتطلب التكلف هو السلوك على وفق الأيام الخاليات. لاحظ أن صدور الفعل انسياقاً هو علامة طبعيته وإن صدوره بداعي الالتزام وحمل النفس عليه هو علامة وضعيته؛ والفعل الواحد قد يتفاوت

[93] هذا، مع أن الأحكم هو تمييز أبعاد متفاوتة في سعة تأثيرها يكون كل جملة منها، من ذوات سعة تأثيرية بعينها، منوطة بهذه العصبية أو تلك، بحيث يكون الأوسع تأثيراً منها منوطاً بالجامع الاجتماعي الأكبر. فيلاحظ التمايز في اللغات واللهجات في التعامل داخل العائلة أو القبيلة أو الحي مع الاتفاق على لغة ولهجة عامة للتعاملات الرسمية والمستعملة في وسيلة الإعلام الرسمية. ومثل ذلك في الأعياد والعطل وما إليها. ولعل المعيار، أو أحد المعايير هو النظر دائماً في تأثير أي سلوك وضعي في الرفاه المادي المشترك والمطلوب للإنسان بما هو إنسان (وحتى بما هو ذي حاجات حيوانية). أيضاً، في الأمم الحديثة المركبة من أبناء أمم أعرق، لا يجوّز لمن يعود أصله للأمة الأعرق أن ينحاز إليها في أية مواجهة مع الأمة الحديثة التي ينتمي إليها. لكن في مواجهة بين تلك الأمة الأعرق وأمم أخرى لا يناسب منعه من ذلك. مثلاً الأمريكي من أصل يوناني لا يجوّز له إلا أن يشجع أمريكا في مباراة ضد اليونان. لكن يقبل منه أن يشجع اليونان في مباراة ضد بريطانيا

نحوُ صدوره بين فاعل وآخر. إذن هذه الأفعال توافق طبع بعضهم، فهي طبعية بالنسبة إليه، ولا توافق طبع بعض آخر، فهي وضعية بالنسبة إليه. لكن لا يخفى إن الأدق أن يقال إنها أفعال تطبعية، أو طبعية ثانوية، بالنسبة لمن أصدرها انسياقاً. وهي بالنسبة إلى الآخرين لم تبلغ هذه المرتبة.

والفارق بين المتمدن ومن دونه - أو بين المدنية وما دونها —كما يكون في التقنينات التي يوسطها الإنسان بينه وبين حاجاته (مكملاته المادية) ودرجة تعقيدها وتركيبها ودقتها- يكون، وبالدرجة الأعلى، هو شدة حصول مثل هذا التطبّع، والمعبّر عن بالتقيّد بلا تكلّف بمقتضيات التوصيفات الاعتبارية للأشخاص والأشياء. وخلاصته: أنه لا يمدّ يده لما قضى الاعتبار أنه ليس له، وإن سهُل عليه ذلك بمقتضى الطبع واشتدت رغبته فيه؛ وأن يكون ذلك بلا صعوبة أو تكلّف أو مصارعة مع النفس. فقوة التمدن وضعفه منوط بقوة هذا المعيار وضعفه.

6. ما بالوضع متناسب مع ما بالطبع وتابع له

تختلف تفاصيل البنية الوضعية الحقوقية والسلوكية وغيرها بين اجتماع وآخر، بما يتناسب والعوامل الحقيقية الطبعية. فالبيئة الصحراوية تستدعي وضعاً غير ما تستدعيه البيئة الجبلية؛ والزراعية تستدعي غير ما تستدعيه الصناعية. وهذا التناسب والتابعية لما بالوضع تجاه ما بالطبع قريب مما عبر عنه كارل ماركس قديماً من ابتناء البنية السطحية التي هي تشمل النظام الاجتماعي من دين وأخلاق وأيديولوجيا وحقوق على البنية التحتية، والتي اعتبرها أدوات الإنتاج. وقد مرّ أن الاستحسانات والاستهجانات الأخلاقية تترتب نحواً من الترتّب على أمور حقيقية، ثم يرتب النظام الحقوقي على تلك الأخلاقيات. لكن يبدو أن ماركس قد قصر البنية التحتية على أدوات الإنتاج في حين أن أدوات الإنتاج ما هي إلا جزء ضئيل من تلك البنية التي منها وأهمها البنية البيولوجية للإنسان - بما يشمل

حاجاته المادية المتتمة لكماله المادي — ومظهرها الالتذاذيات، والبنية الفطرية والمعنوية التي تنزع به إلى ما هو أرقي من الماديات؛ والتي لم يثبت – وعندنا لن يثبت – إمكان ردها إلى الماديات[94]، ومظهرها الجماليات. أيضاً، نميز بين الأخلاقيات من أحاسيس ومشاعر استحسان واستهجان من جهة وبين القوانين واللوائح الحقوقية من جهة أخري، فإن الأولى عندنا هي طبعية، أو تطبعية، حقيقية ولو لم تكن مادية فيزيائية، في حين أن الثانية اعتبارية صرفة[95].

أيضاً، هل تبدُّل أدوات الإنتاج وما إليها مما ينتمي للبنية التحتية يمكن أن يؤدي إلى تبدل كامل في عناصر البنية السطحية، أم أنه مهما تبدلت البنية التحتية فإن خلاصةً ما بعينها من هذه البنية التحتية تبقى قدراً مشتركاً في عامة تلك البدائل من البنى التحتية، وبثبوتها يثبت قدرٌ ما من الأخلاق العامة وبالتالي القوانين الحقوقية العامة؟ ونظرنا هو الثاني، خصوصاً أن أهم عناصر البنية التحتية، بنظرنا، هي البنية البيولوجية الثابتة للإنسان. أيضاً، يلزم إعادة تفسير دور أدوات الإنتاج وغيرها من الماديات في تغيير البنية الفوقية. فالتفسير المناسب هو ما كان في ضوء: المنظور الذاتي لهذه الأدوات والماديات والعنوان الذاتي الذي يوضع لها تبعاً لوظائفها الالتذاذية والتدبيرية والجمالية، وتبدل العنوان الذاتي أو تبدل درجة مرغوبيته، وظهور بدائل له، وما تقتضيه كل هذه التبدلات من تبدلات في المنظور الذاتي لما يتصل بهذه الماديات. فعلى هذا التفسير يكون المؤثر الحقيقي في الإنسان هو هذه العناوين الذاتية وتعاملاته مع الأشياء من خلالها. والقاعدة أن كل مقرِّب

---

94 بل لعل العكس هو الصحيح. فترتدّ الالتذاذيّات إلى الجماليات. فهي مظاهر دنيا للجماليات، أو متعلقاتها مظاهر دنيا لمتعلقات الجماليات.

95 على النحو الذي لا يتنافى والأصل الذي نلتزمه من كون الاعتبار مظهراً من مظاهر الطبع، غاية ما فيه أنه مشتق من الطبع بنحو غير مباشر. وهذا نظير الطائرة التي هي حديد لا يسقط خلافاً لبعض القوانين الجزئية للطبيعة، لكنها بلا شك موافقة لعموم قوانين الطبيعة.

للمكمل المادي[96] مرغوب، وكل مبعِّد منفور، وتتناسب الشدة في كل ذلك مع شدة التقريب والتبعيد. والأصل في تحصيل المرغوب هو الإباحة، وفي المنفور الحرمة. ومن أمثلة ذلك الانتقالُ الهائل في أوربا من حقبة القرون الوسطى إلى عصر النهضة. إذ يعزى، جزئياً، إلى ما ترتب على اتساع التجارة من وفرة في المرغوبات المادية (من التوابل إلى الذهب)، مما استدعى تبديل نظرة تحسين الحياة الزهدية (التي كانت تناسب الشح في اللذائذ الذي كان سائداً) إلى نظرة تحسين الإقبال عليها. وما استتبعه ذلك من تبدلات في جملة البنية الاعتبارية من العادات اليومية إلى الفكر والفلسفة.

يلاحظ أيضاً أن ما بالطبع أحياناً له نحو تبعية وتأثر لما بالوضع. فكما أن البيئات الغنية (بما يقتضيه الغنى من طبعيات) لها وضعياتها (اعتبارياتها) المتناسبة وتلك الطبعيات، فكذلك البيئات ذات الوضعيات (الاعتباريات) الانضباطية تجاه العمل والإنتاج تصنع بيئة غنية بما يستتبعه ذلك من تبدل طبعيات.

7. **إشارة** : عندما يجتمع أفرادٌ لأداء عمل تمثيلي، مثل مسرحية عطيل، فإن ههنا نظرتان إلى المجموعة وعملها: الأولى، النظر إليهم بما إنهم يمثلون، فهذا يمثل إنه عطيل وتلك تمثل إنها الوصيفة وهكذا؛ والثانية، النظر إليهم بنفس أدوارهم، فهذا هو عطيل ذاته وهذه هي الوصيفة ذاتها. فالنظرة الأولى ترى الحقيقة والواقع، أما النظرة الثانية لنفس الواقعة فهي ترى الخيال المحاكي للواقع والمغاير له. فالقول "ما نراه هو إنهم **يمثلون** كذا" يعبّر عن حقيقة، أما "ما نراه هو كذا" فهو وهم باطل. والعلاقة بين الحقيقة والاعتبار أو الطبع والوضع هي كذلك تماماً. فإذا قلنا "إنهم **يعتبرون** أن الإشارة الحمراء توقف السيارة" فهذه حقيقة تعبّر عن الطبع الإنساني

---

[96] التقييد بالمكمل المادي هو على أساس أن الكلام محدود في أدوات الإنتاج. أما بحسب الكلام المطلق فكل مكمّل – مطلقاً - فهو مرغوب.

الذي وجه الإنسان إلى هذا الاعتبار المفيد، أما إذا قلنا "إن الإشارة الحمراء توقف السيارة" فهذا ليس بحقيقة وهو يعبر عن وضع مصطنع. أيضاً إذا قلنا "إنهم يعتبرون أن الحكم بملكية زيد للسيارة يمنع غيره من التصرف فيها" فهذا توصيف لحقيقة، أما إذا قلنا "إن الحكم بملكية زيد يمنع غيره من التصرف فيها" فهذا لا يمثل الحقيقة والطبع، بل الاعتبار والوضع. فالوضع هو في طول الطبع متفرع عنه، وهو في حدّ ذاته طبع، لكنه إذا لوحظ مستقلاً ومقيساً إلى الطبع الأصلي بان وضعه وانكشف كونه اعتباراً.

ونظير ذلك يقال في المقابلة بين الجدّ والهزل. فإن كل فعل يفعله الإنسان بإرادته وقصده فإنما يفعله جادّاً، فإذا قصد الممازحة والهزل فإنما يكون عامداً إلى إلى ذلك قاصداً له مريداً إياه، فلا مغالطة في أن يقال إنه يكون جاداً في الهزل، أو أن يقال إنه هازل جداً وحقاً. فإذا قال "أنت طالق" هازلاً فهو هازل بالنسبة إلى "فعل الطلاق"، لكنه جادّ بالنسبة إلى "الهزل بفعل الطلاق". فالهزل يقع في طول الجدّ متفرعاً عنه. يظهر بذلك إنه في مثل "هل تطول الملح؟" يكون غير جادّ في الاستفهام، لكنه جادّ في الطلب. فعدم الجد في الاستفهام متفرع على الجد في الطلب واقع في طوله. فالأصل هو الجدّ في أمر ما، ثم قد يقع في طوله غير الجدّ في أمر آخر، أو يكون الجدّ في أصل الهزل، ويكون الهزل في المضمون.

ونظيرهما العلمان الحضوري والحصولي. فإن العلم لا يكون إلا حضورياً، فإذا نُسب إلى متعلّقه الخارجي صار حصولياً. مثلاً، "إدراك صورة الشجرة" هو إدراك حضوري، أما "إدراك الشجرة" - والذي هو في الحقيقة الحكم بوجود شيء في الخارج بإزاء الصورة المدركة في النفس — فهو إدراك وعلم حصولي. فهذا العلم إذا نسب إلى الصورة الذهنية كان حضورياً وإذا نسب إلى الشيء الخارجي كان حصولياً. فالحصولي لا يكون إلا في طول الحضوري متفرعاً عنه.

ومع هؤلاء يقال، ولو بقدر من الصعوبة أكبر، إنه —كما قال الشيخ الرئيس– لا فعل إلا عن شوق، وإن كان من فعل منفور —كشرب الدواء المرّ — فإنما هو في طول فعل مرغوب مشتاق إليه كالتداوي، فتناول المرّ (المنفور) إنما هو في طول التداوي (المرغوب والمشتاق إليه) متفرع عنه.

وكذلك بالنسبة إلى التعهد ومضمونه. فإذا كان مضمون التعهد غير مرغوب فنفس التزام التعهد (المفضى إلى الإتيان بمضمونه) مرغوب. كذلك الحال بالنسبة لامتثال الأمر الصادر من الآمر المرغوبة إطاعته بمتعلّق غير مرغوب في ذاته. ففي الحالين يكون غير المرغوب واقعاً في طول المرغوب متفرعاً عليه.

(4) خاتمة: في العلم الحضوري

1. يجدر ملاحظة أن تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي هو تقسيم مسامحي. والصحيح أنه لا علماً حصولياً في عرض العلم الحضوري، بل هو في طوله متفرعاً عنه. فإن العلم بـ "أعلم أن الشمس حارة" هو علم حضوري، والانتقال منه إلى "الشمس حارة" هو بتحويل النظر من نفس المعلوم المباشر إلى متعلقه الخارجي الذي هو "الشمس حارة"، وهذا – أي "الشمس حارة" – أمر لا اطلاع مباشر عليه، فهو بحسب طبعه **يحرّف** "أعلم أن كذا هو كيت" إلى "كذا هو كيت" محضاً. ولو لا **الحضورية** "أعلم أن الشمس حارة" لما تحققت **الحصولية** "الشمس حارة". (لا نقول "لما كانت الشمس في نفسها حارة"، فنحن نتكلم عن العلم الحصولي بكون الشمس حارة.) أما نفس "أعلم أن الشمس حارة" فليس متفرعاً عن "أعلم أنني أعلم أن الشمس حارة"، بل هذه الأخيرة هي المتفرعة عن تلك، وهي – أي الأخيرة – تقبل أن يتفرع عليها مثلها مرة بعد مرة بلا نهاية. وهذه الغفلة التي أوجبت هذا التحريف تأخذ في الارتفاع بعد خبرات وتجارب ينكشف فيها بطلان اعتقاداته فيلتفت أخيراً إلى "أعلم أن كذا هو كيت" ويميّزها عن "كذا هو كيت". ومن هنا تبدأ نقطة الانطلاق فيما يسمى علماً science. ومن ههنا يُعدّل التحريف الطبعي الناشئ من الغفلة إلى نحوٍ من الاعتبار الذي فيه قدر من الوعي والعمد. فيصير "أعلم أن كذا هو كيت" = "كذا هو كيت" مساواةً اعتبابية ادعائية، مبررة بأنه لا محيص عنها في التعامل مع العالم وإمرار المعاش.

وعليه، فلو اجتمعت مجموعة أشخاص على فحص جسم ودراسة خواصه فإنه – بحسب القول بأصالة المنظور الثالثي (بمعنى عدم تفرّع الحصولي على الحضوري) – يكون المرئي مباشرة هو ذلك الجسم الخارجي، وبالتالي يشترك المجتمعون في

الاطلاع على نفس المعطيات، فما يراه أحدهم هو **بعينه** ما يراه الآخرون. أما بناءً على عدم أصالة هذا المنظور وتفرعه على المنظور الأوّلي فإن هذا الجسم يؤثر آثاره على حواس كل من المجتمعين، ثم تنشأ في ذهن كل واحد منهم على حدة إدراكات ومعطيات يراها صاحبها حضوراً وبشكل ذاتي ومن منظور الشخص الأول. والموضوعية إنما تكون بملاحظة الحصولي المترتب على الحضوري عند كل أحد منهم، ومقارنته ومقايستهِ مع الحصوليات عند الآخرين. فالمقارنة والمقايسة ليست بين "أعلم أن الجسم أمامي تمدد" التي تكون معلومة حضورياً لكل واحد منهم، بل هي بين "هذا الجسم تمدد"، التي ينتقل إليها كل واحد منهم استنتاجاً مقصوداً (لا ارتكازاً) من الجملة الحضورية "أعلم أن الجسم أمامي تمدد".

فههنا استنتاج بأن ما يبدو لي هو الواقع، واستنتاج آخر بأن ما يبدو لي يبدو نظيره لغيري، وهذا مبني على اعتقاد أن تأثير الأجسام الخارجية على حواسٍ، ومن ثم إدراكاتِ، الأشخاص هو تأثير واحد. وكل ذلك مبني، بدوره، على وجود الأجسام الخارجية والأشخاص الآخرين (العالم الخارجي). وهذا الاعتقاد، بناءً على القول بأصالة العلم الحضوري، هو بنظرنا **تسليم** لا محيص عنه بالنسبة للقائل بخارجية العالم (المسلك الواقعي) ، كما أنه — على ما يبدو — لا سبيل للبرهنة اليقينية عليه[97]. نعم، يدعو إلى هذا التسليم ويؤكده مرة بعد مرة خروجُ هذه المدرَكات عن سيطرة المدرِك في حصولها وعدم حصولها، خلافاً لمدرَكات أخرى من خيالات ومخلوقات ذهنية، يُحدثها ويُعدمها متى يشاء[98].

---

97 اهتم برتراند رسل بعرض مثل هذه المسائل، أنظر كتابه الابتدائي في الفلسفة:
Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Oxford, 1959
ويبدو أن سيرل أيضاً يقبل أصالة الحضوري وفرعية الحصولي. إذ يقرر "من واقعة كون الحيوان يمتلك **تجربة بصرية**، تماماً كالتي أمتلكها الآن وأنا أنظر إلى شجرة، يمتلك الحيوان مبرراً صالحاً good reason **للتصديق** بوجود شجرة هناك" (Searle, 2008, p172). فالتجربة الحسية طريق للاعتقاد بالخارج

98 ولبرتراند رسل كلام صريح في هذا المضمون يمثل خلاصة ما بلغه في هذا الميدان: "علم المعرفة، الذي كنت معنياً به إلى حدّ بعيد، يشتمل على قدر جوهري من الذاتية subjectivity؛ فهذا العلم يسأل "كيف يحصل **لي** العلم بما يحصل لي من علم؟" وهو يبدأ [أي ينطلق في متابعة مباحثه] لا محالة من التجربة الشخصية. ومعطياته **ذاتية-المحور**

2. العلم الحضوري وفلسفة العقل والحياة

هذه الخواص المميزة للحضوري وتوابعه عن الحصولي وتوابعه – وخصوصاً التباين بين الجريانات الذاتية والجريانات الموضوعية الموازية لها – هي أساس الاستدلال التقليدي في الفلسفة على ثبوت جوهر مجرد غير مادي هو النفس في قبالة الجسم بكل أعضائه وأجزائه وجرياناته، بحيث يكون هذا الجوهر المجرد هو المحل لهذه الجريانات الذاتية.

لذلك دأبت النسخ الأخيرة من النظريات المادية المعاصرة في فلسفة العقل (الذهن) على إنكار أو — على الأقل — تجاهل هذه الخواص والجريانات بعد عدم نجاح محاولات تفسيرها تفسيرات مادية (**المادية الحذفية**[99] eliminative materialism). في حين دعا آخرون — من أشهرهم توماس ناگل وجون سيرل، ممن لم يجدوا بُدّاً من القبول بهذه الخواص والجريانات – إلى تعديل المفهوم المتعارف للمادة وخواصها بما يشمل هذه الظواهر مع الإيمان بأن تطورات منتظرة في العلوم الطبيعية ستفلح في توفير تفاصيل ذلك التفسير المادي[100].

---

egocentric، وكذلك تكون حجج هذا العلم في مراحله الأولى [فهي أيضاً ذاتية-المحور] ...أنا لست ذاتانياً [ليس يوجد إلا أنا وأفكاري] solipsist، ولا مثالياً [الأصالة للموجود الذهني لا المادي] idealist؛ فأنا أعتقد (ولو دون أساس مُرضٍ) بعالم الفيزياء [الطبيعة] مثلما أؤمن بعالم النفسانيات psychology. لكنه يبدو واضحاً أن كل ما هو غير مدرك بالمباشرة experienced يجب أن يعلم، إن كان مما يعلم، بالاستنتاج inference. [و] أرى أن الخوف من [(الاتهام بـ) الوقوع في] الذاتانية قد منع الفلاسفة من مواجهة هذه المسألة، وإنه إما أنه قد تُرك أصل الاستنتاج الضروري مجملاً، أو أنه تم رفض التمييز بين ما يعلم بالإدراك المباشر وما يعلم بالاستنتاج". انظر

Russell, B. (1989), "My Mental Development", in *the Philosophy of Bertrand Russell, The Library of Living Philosophers*, Schilpp, P.A. (ed.), Open Court. P.16

فما عبر عنه بـ "المدَرك بالمباشرة" هو المعلوم بالعلم الحضوري، وأما "المدَرك بغير المباشرة" فهو المعلوم بالعلم الحصولي. لاحظ أن ما زعمه بأن حجج علم المعرفة إنما تكون تكون ذاتية المحور في مبادئها ثم بتتابعها تنتقل إلى مرتبة الموضوعية المستقلة عن الذات هو على الغالب تعبير مسامحي أو خطأ. فإن من المستبعد أن تكون الحجج اللاحقة غير مبنية على السابقة بما تنطوي عليه من الذاتية، وما قدمناه من تصوير مجمل في المتن مبني على عدم الفكاك من الذاتية.

[99] من أوائل أدبياتها:

Churchland, P. (1985), *Matter and Consciousness*, MIT

[100] أنظر:

Searle, J., *The Mystery of Consciousness*, The New York Review of Books, 1997

وأغلب المقالات في:

Searle, J., *Philosophy in a New Century*, Cambridge, 2008

وأسبق منه في هذا الاتجاه، حيث يدعو إلى إعادة تعريف المادة لتقبل الخواص المنسوبة إلى النفس المقال الكلاسيكي:

Nagel, T., “What is it Like to Be a Bat”, in *Readings in the Philosophy of Psychology*,

1.2. مسألة الحياة: بملاحظة ما مرّ، يسهل علينا أن نرى أن مشكلة **طبيعة الحياة** (وأفعال القبض والبسط الإرادية) والتمييز بين الكائن الحي والجماد توازي مشكلة **طبيعة العلم** (والشعور والإدراك والوعي) والتمييز بين الكائن ذي العلم وغير ذي العلم. بل نعتقد أن كل ما عُدّ ذا علم (ووعي) فهو ذو حياة وبالعكس. فخاصةُ الحياة المائزة للحي عن غيره هي "**السعي الإرادي** لسد الحاجة على إثر **الشعور الحضوري** بالحاجة". فما يُصطنع من نماذج رياضية أو حاسوبية أو ميكانيكية أو خليوية أو غيرها مما يشتمل على شيئ من التنامي أو التحرّك أو التفاعل مع المحيط وما إليها فكله ما دام خالياً عن الشعور والوعي الحضوري ومنظور الشخص الأول فهو خالٍ عن الحياة مهما تبدّى كالمشبّع بها. وكذلك جميع التفسيرات المنظورثالثية (المنظور الموضوعي) والنمذجات التي يراد بها تفسير طبيعة الحياة وطبيعة الكائن الحي هي قد تحيط ببعض صفاته وخواصه لكنها أعم وأوسع من أن تحيط بطبيعة الحياة والكائن الحي بتمام صفاته وخواصه وتميّزه عن كل ما سواه وإن شابهه وحاكاه. لأنها جميعاً مهما حاكت سلوكه الجسدي (أو استنسخته) فإنها كما تصدق على الكائن الحي تصدق أيضاً على شبيهه من مكائن ونماذج. أي أنها تعرِّف الحياة بتعريفات غير مانعة[101].

3.الذاتيات هي موضوع العلوم الإنسانية

كما يجد من نفسه أن له نحوين من الإدراكات – حضورية وحصولية[102] – كذلك يستظهر أن لغيره من أمثاله من البشر هذين النحوين من الإدراكات. ومن ذلك أن لهم لذة وألماً، وأن منها ما هو حسيّ يتأثر بمثل الطعام والشراب (فلان

Vol. 1, Block, N. (ed.), Harvard, 1980

وللتطورات الأحدث مع مقدمة شاملة:

Block, N. *et. Al.* (ed.), *The Nature of Consciousness*, MIT, 1997

[101] وهذه التفسيرات والنماذج هي مهما تركبت واستدقّت فهي مبنية لا محالة على أصول النظرية السلوكية في علم النفس. ومن فوائد هذه التركيبات والتعقيدات فيها إنها تدفن تحتها هذه الأصول الهشّة.

[102] وبالدقة هي جميعها حضورية، لكن بعضها يستلزم الحصولية.

جائع أو عطشان، وغيرها)، ومنها ما هو معنوي يتأثر بالتكريم والتحقير والتعظيم والإهانة (فلان حزين وفلان فخور، وغيرها). ثم تُجرَّد هذه الأحوال من موضوعاتها فتنشأ صور موضوعية كلية عن هذه المفاهيم الذاتية المعبرة عن حالات النفس، كـ "الحزن" و"الفخر" وغيرها. إذن، "أنا حزين" تعبر عن حال وشعور وإدراك حضوري ذاتي، لكن "الحزن" في قولنا "هل الحزن يعرِض لغير الإنسان" هو مفهوم موضوعي حصولي. فهو يدرك — إجمالاً — حضوريات وحصوليات غيره، وإدراكه لها يوضع في المجال الحصولي من ذهنه. فالمجال الحصولي في نفسه يستوعب حضوريات غيره، وبالدقة: يستوعب صوراً حصولية لحضوريات غيره.

ثم من مجموعةِ هذه الصور الموضوعية الكلية للمفاهيم الذاتية المعبرة عن حالات النفس ينشأ **علم النفس** المعني بتلكم الحالات النفسانية بنحو كلي وشبه موضوعي[103].

ومن ههنا ينشأ الإشكال في إمكانية اصطناع علم موضوعي لدراسة هذه الحالات والظواهر الذاتية. ولعل فروعاً مثل **فلسفة العلوم الإنسانية وعلم مناهج البحث** تُعنى بمثل هذه المسألة الإشكالية. ولعل من دوافع النظريات النفسانية ذات المنظور الثالثي (وأصلها النظرية السلوكية) هو حل هذا الإشكال بتجاهل الحالات النفسانية الذاتية أنفسها والنظر في انعكاساتها السلوكية الموضوعية، وبالتالي التخلص من الثنائية المسببة للإشكال بتجاهل وإلغاء أحد طرفيها. ولا يخفى أنه لو لم تكن الإدراكات الحضورية لمثل "الخوف" و"الحرج" لما أمكن تحصيلها من مجرد مشاهدتنا لـ "اصفرار الوجه مع الارتجاف" و"احمرار الوجه مع التلعثم" مثلاً.

---

[103] وقد مرّ بيان أن تطابق الأراء على ذاتيات بأعيانها لا يجعلها موضوعية بل شبه موضوعية. ونرى بالتالي إنه لا يمكن دراستها إلا من منظور شبه ثالثي، لا ثالثي صرف.

خصوصاً مع عدم الملازمة التامة بين أية حالة نفسانية وأية مجموعة من السلوكيات المزعوم أنها المحققة لها.

وبشكل عام، فإن المعيار الجامع لما يصطلح عليه **العلوم الإنسانية** هو تعلقه بالمفاهيم المنتزعة من الإدراكات والحالات الذاتية (الشخص أولية) للإنسان. وبذلك يتأكد الإشكال في أنها هي حقاً علوم – بحسب التعريفات الموضوعية للعلوم – أم هي شيء آخر.

وقد ميّز جون سيرل (Searle 2010, p18). بين نحوين من الذاتية: **الذاتية الأونطولوجية**، مثل هذه المفاهيم؛ **والذاتية الإبستمولوجية**. وحكم بأن ما يكون ذاتياً بالنحو الأول ليس هو بالضرورة ذاتي بالنحو الثاني. فورقة النقد من حيث كونها مالاً هي ذاتية أنطولوجياً لكنها موضوعية إبستمولوجياً (وجودها ذاتي وإدراكها موضوعي). ومن هنا اكتساب دراسة هذه الذاتيات للموضوعية. فهذه التي يعدّها ذاتية أونطولوجياً موضوعية إبستمولوجياً هي التي نعدّها شبه موضوعية. وبنظرنا أن هذا التركيب الذي اصطنعه سيرل – الذاتية الوجودية والموضوعية الإدراكية – محل تأمل بل ردّ. لأنه في خصوص هذه الأمور إدراكها من قبل الذات ووجودها هي في نفسها أمر واحد.

المصادر والمراجع

أولاً/ التراثية

الآشتياني، ميرزا محمد حسن (1403هـ ، الأصل مطبوع سنة 1315هـ)، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، منشورات المرعشي

الآمدي، سيف الدين (1985)، **أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت

الأرموي، سراج الدين، **مطالع الأنوار** (في المنطق)، بهامش كتاب شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، انتشارات كتبي نجفي، قم د ت، ط حجرية

الإصفهاني، محمد حسين (1363هـ)، **حاشية المكاسب**، مجمع الذخائر الإسلامية قم،

الأنصاري، الشيخ مرتضى (1376ش)، **المكاسب**، طبعة إسماعيليان،

ابن باجة (1976)، **تعليقات كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي**، ابن باجة، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب

ابن الحاجب المالكي الكردي (1985)، **الآمالي النحوية**، تحقيق حسن هادي حمودي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت،

ابن الحاجب المالكي الكردي (1983)، "**مختصر المنتهى الأصولي**"، ضمن: عضد الدين الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ج2

ابن الحاجب المالكي الكردي (2000)، **جامع الأمهات**، تحقيق أبوعبد الرحمن الأخضري، اليمامة: دمشق، ط2

ابن حمزة (1408هـ)، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق الشيخ محمد حسون، مكتبة المرعشي، قم

ابن حنبل، أحمد (1981)، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت

ابن حيّان جابر، **مجموعة من رسائل جابر بن حيان**، اختارها وحققها المستشرق بول كراوس، دراسة وتقديم عبد الرحمن بدوي،

ابن حيان، جابر (2010)، **ثلاث رسائل فلسفية لجابر بن حيان**، دراسة وتقديم د زكي نجيب محمود، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار بيبليون، باريس

ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: الأعلمي، دت

ابن رشد (1980)، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق محمود قاسم وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب

ابن زرعة (1994)، **منطق ابن زرعة**، تحقيق جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت

ابن زهرة الحلبي، السيد حمزة بن علي (1417هـ)، **غنية النزوع**، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (ع)

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **منطق الشفاء: العبارة**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة

ابن سينا (1954)، **منطق الشفاء: الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة المعارف العمومية،

ابن سينا (1966)، **منطق الشفاء: الشعر**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة

ابن سينا (1959)، **منطق الشفاء: المقولات**، تحقيق الأب قنواتي وآخرون، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة

ابن سينا (1960)، **إلهيات الشفاء**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة

ابن سينا (1975)، **كتاب النفس من طبيعيات الشفاء**، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب

ابن سينا (1423هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق مجتبى الزارعي، بوستان كتاب

ابن سينا (1379هـ ش)، **النجاة**، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، جامعة طهران

ابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله (1997)، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب: الرياض، ط3

ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، تحقيق علي محمد عمران، عالم الفوائد

ابن كمونة، سعيد بن منصور (1982)، **الجديد في الحكمة**، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، جامعة بغداد،

أبو زهرة، محمد (1997)، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي

أبي الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، تحقيق رضا أستادي،

أرسطو (1999)، **النص الكامل لمنطق أرسطو** (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جيهامي ود. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني

أرسطو (1980)، **منطق أرسطو** (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم

الأشعري، الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**، تصحيح هلموت ريتر، ط3، دار إحياء التراث العربي، د ت

الأنصاري، ابن هشام، **مغني اللبيب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت،

الأنصاري، الشيخ مرتضى، **فرائد الأصول** (المعروف بـ **الرسائل**)، تحقيق عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي

البغدادي، أبو البركات (1357هـ)، **الكتاب المعتبر في الحكمة**، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد

بهمنيار بن المرزبان (1375هـ ش)، **التحصيل**، تحقيق مرتضى مطهري، جامعة طهران، ط2

التبريزي، الشيخ موسى (1378هـ)، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، إنتشارات الكتبي النجفي

التفتازاني، سعدالدين (1983)، "**حاشية على شرح العضد**"، بهامش **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ج2

الجامي، نور الدين عبد الرحمن (1983)، **الفوائد الضيائية في شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، العراق،

الجرجاني، عبدالقاهر (1999)، **دلائل الإعجاز**، شرح محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، ط3

الجرجاني، محمد بن علي، **الإشارات والتنبيهات في البلاغة**، تحقيق عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، دت

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (2007)، **نهاية المطلب**، حققه عبد العظيم محمود ديب، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بقطر،

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (1983)، **وسائل الشيعة (ج12)**، تحقيق الشيخ عبدا لرحيم الربّاني الشيرازي ط 5، بيروت: دار إحياء التراث العربي،

الحلي، أبي طالب محمد بن الحسن (1387هـ)، **إيضاح الفوائد**، أشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرماني وآخرون، قم،

الحلّي، جمال الدين الحسن (العلامة) (1363 هـ ش)، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد** لنصير **الدين** الطوسي، انتشارات بيدار

الحلي، محمد بن منصور، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، د ت،

الحلّي، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقق الحلي) (1373هـ ش)، **شرايع الإسلام**، تحقيق وتعليق عبد الحسين بقّال، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان

الحلي، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، **المختصر النافع**، مؤسسة المطبوعات الديني، دت

الحلّي، أبي منصور الحسن بن يوسف الأسدي (العلامة الحلي) (1415هـ)، **مختلف الشيعة**، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي

الحلّي، الحسن ابن يوسف (1430 هـ)، **غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى الأصول لابن الحاجب**، ج1، تحقيق آ. مرداني بور، مؤسسة الإمام الصادق (ع).

الخراساني، المولى محمد كاظم (الآخوند) (1406هـ)، **حاشية كتاب المكاسب**، صححه السيد مهدي شمس الدين، وزارة الإرشاد الإسلامي

الخرقي، عمر بن الحسين (1378هـ)، **مختصر الخرقي**، تحقيق محمد زهير الشاويش، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر، دمشق

الخضري، محمد (2005)، **أصول الفقه**، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت

الخوارزمي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (1993)، **مفاتيح العلوم**، تحقيق نهى النجار، دار الفكر اللبناني، بيروت

الخونجي، أفضل الدين، **الجُمل في المنطق**، ضمن **رسالتان في المنطق**، تحقيق سعيد غراب، سلسلة الدراسات الإسلامية، المطبعة العصرية، تونس، دت

الخونجي، أفضل الدين (2010)، **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار**، تحقيق خالد الرويهب، طهران

الرازي، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين (1988)، **المحصول في علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت

الرازي، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين (1987)، **المطالب العالية من العلم الإلهي (ج3)**، تحقيق أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربي، بيروت

الرازي، قطب الدين، **شرح مطالع الأنوار للأرموي**، انتشارات كتبي نجفي، قم دت، ط حجرية

الزركشي، بدر الدين محمد (794هـ)، **البحر المحيط**، تحرير عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف بالكويت، ط2، 1992،

الساوي، زين الدين (1898)، **البصائر النصيرية**، تعليق الشيخ محمد عبده، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق

السهروردي شهاب الدين (شيخ الإشراق) (1372هـ ش)، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، مقدمة وتصحيح هنري كوربن، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ط2، طهران،

السهروردي، شهاب الدين (2011)، **المشارع والمطارحات**، تحقيق وتصحيح دكتر مقصود محمدي وأشرف عالي بور، منشورات الجمل، بيروت–بغداد

السكاكي، أبي يعقوب يوسف (1983)، **مفتاح العلوم**، ضبطه وشرحه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

سيبويه (1988)، **كتاب سيبويه**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3

السيد سابق (2004)، **فقه السنة**، الفتح للإعلام العربي، مصر

الشافعي، محمد بن إدريس (2001)، **الأم** للإمام الشافعي، تحقيق وتخريج الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة

الشريف المرتضى، أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (1404هـ)، **الناصريات**، ضمن كتاب **الجوامع الفقهية**، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط حجرية

الشريف المرتضى (1404هـ)، **الانتصار**، ضمن كتاب **الجوامع الفقهية**، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، حجرية

الشريف المرتضى (1429هـ)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الصادق(ع) بقم

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، صححه أحمد فهمي، بيروت: دار الكتب العلمية

الشيرازي، أبي إسحق إبراهيم (2003)، **المهذب في الفقه الشافعي** ج3، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي عوض، بيروت: دار المعرفة،

الشيرازي، قطب الدين (1369هـ ش)، **درة التاج**، تصحيح سيد محمد مشكوة، انتشارات حكمت، طهران، ط3،

الشيرازي، صدرالدين محمد (ملا صدرا) (1313هـ)، **شرح الهداية الأثيرية** لأثير الدين الأبهري، ط حجرية، طهران،

الشيرازي صدرا لدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مكتبة المصطفوي، قم

الصدر، السيد محمد باقر (1980)، **دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)**، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، ط1

الطباطبائي، السيد محمد حسين (1988)، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ج2**، تعليق مرتضى مطهري، تعريب محمد عبدالمنعم الخاقاني، ط2، بيروت: دار التعارف للمطبوعات

الطهوري، صادق (1419هـ)، **محصّل المطالب في تعليقات المكاسب ج1**، قم: أنوار الهدى

الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن ، **المبسوط في فقه الإمامية**، ، صححه وعلق عليه السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية

الطوسي، نصير الدين (1367هـ ش)، **أساس الاقتباس**، تصحيح المدرس الرضوي، جامعة طهران،

الطوسي، نصير الدين ، **أساس الاقتباس** تعريب منلا خسرو، حققه حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة

الطوسي، نصير الدين (1363 هـ ش)، **منطق التجريد** ، ضمن **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد** لجمال الدين الحسن الحلي، انتشارات بيدار

الفارابي، أبو نصر (1986)، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي،دار المشرق، بيروت

الفارابي، أبو نصر (1985)، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت

الفارابي، أبو نصر (1408هـ)، **المنطقيات للفارابي**، محمد تقي دانش پژوه، مكتبة المرعشي قم

الفارابي، أبو نصر (1970)، **كتاب الحروف**، حققه محسن مهدي، دارالمشرق

الفارابي، أبي نصر (1409هـ)، "**شرح كتاب العبارة**"، ضمن **المنطقيات للفارابي** (المجلد الثاني، صص 1-259)، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، منشورات مكتبة المرعشي

الفارابي، ابو نصر (1983)، **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت: دارالأندلس،

الفارابي، أبو نصر (1964)، **السياسة المدنية**، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية،

الفارابي، أبو نصر (1987)، "**جوابات لمسائل سئل عنها**"، ضمن "**رسالتان فلسفيتان**" تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل

قانون الأحوال الشخصية الكويتي (2006)، صادر عن الفتوى والتشريع في دولة الكويت، ط7

القرافي، شهاب الدين، **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، دت

العاملي، السيد محمد جواد الحسيني (1419هـ)، **مفتاح الكرامة**، حققه الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم

الغزالي، أبو حامد (1322هـ)، **المستصفى**، المطبعة الأميرية

الكاتبي القزويني، نجم الدين (1948)، **الرسالة الشمسية** ضمن **تحرير القواعد المنطقية** لقطب الدين الرازي، مصطفى البابي الحلبي

الكاساني، علاء الدين، **بدائع الصنائع** في الفقه الحنفي، مؤسسة التاريخ العربي،

آل كاشف الغطاء، محمد الحسين (1361هـ)، **تحرير المجلة**، النجف الأشرف: المكتبة المرتضوية

المالكي، محمد بن عرفة ، **المختصر في المنطق**، ضمن **رسالتان في المنطق**، تحقيق سعيد غراب، سلسلة الدراسات الإسلامية، المطبعة العصرية، تونس، دت

المتغبي بن قريعون (تلميذ أبي زيد البلخي) (2006)، **جوامع العلوم**، تحقيق قيس كاظم الجنابي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،

النائيني، الميرزا محمد حسين (1413هـ)، **المكاسب والبيع**، تقرير الشيخ محمد تقي الآملي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي

ناصف، الشيخ منصور علي (1993)، **التاج الجامع للأصول (ج2)**، ط5، بيروت: دار إحياء التراث العربي

النجفي، الشيخ محمد حسن (1992)، **جواهر الكلام**، بيروت: مؤسسة المرتضى العالمية ودار المؤرخ العربي،

اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي (1378هـ)، **حاشية المكاسب**، إسماعيليان

ثانياً/ الأكاديمية

بروكلمان، كارل (1995)، **تاريخ الأدب العربي** (ألفه بالألمانية) ، الإشراف على الترجمة العربية محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

بستكي، شفيقة (1983)، "دراسة في القصد"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، المجلد الثالث، العدد العاشر، (صص141-171)

الجابري، علي (2011)، **مفكروا الإسلام والعمران البشري**، المركز العلمي العراقي.

روبول، آن وجاك موشلار(2003)، **التداولية اليوم**، ترجمة د. سيف الدين دغفوس و د. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

ريشر، نقولا (1985)، **تطور المنطق العربي**، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران، دار المعارف، القاهرة

صبحي، أحمد (1985)، **في علم الكلام**، مجلدان، دار النهضة العربية،

صحراوي، مسعود (2005)، **التداولية عند العلماء العرب**، دار الطليعة، بيروت،

الصراف، علي محمود (2010)، **الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**، مكتبة الآداب، القاهرة،

آل صفا، علي جابر (2001)، **نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي**، دار الهادي،

الطبطبائي، طالب (1994)، **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب**، منشورات جامعة الكويت،

فاخوري، عادل، **علم الدلالة عند العرب**، دار الطليعة، بيروت

فاخوري، عادل (2013)، "نظرية الأفعال الكلامية" ضمن **محاضرات في فلسفة اللغة**، بيروت، دار الكتاب الجديد

فندريس، ج. (1950)، **اللغة**، تعريب عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، الأنجلومصرية،

علوي، حافظ اسماعيلي (إعداد) (2011)، **التداوليات**، إربد: عالم الكتاب الحديث،

عيّاد، شكري محمد (تحقيق ودراسة) (1993)، **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

مطلوب، أحمد (1973)، **عبدالقاهر الجرجاني**، وكالة المطبوعات، الكويت،

المبخوت، شكري (2010)، **دائرة الأعمال اللغوية**، دار الكتاب الجديد المتحدة،

وهابي، عبد الرحيم (2011)، **القراءة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطوطاليس**، إربد: عالم الكتاب الحديث،

ثالثاً/ الإنكليزية

Anscombe, G.E.M. (2000), *Intention*, 2nd.ed., Harvard.

Aristotle (1941), "Poetics" ,in Mckeon, R., *The Basic Works of Aristotle*, N.Y.:Random House

Aristotle (1941), "Rhetoric", in Mckeon, R., *The Basic Works of Aristotle*, N.Y.:Random House

Aristotle (1941), "De Interpretation", in Mckeon, R., *The Basic Works of Aristotle*, N.Y.:Random House

Austin, J. L. (1975), *How to Do Things With Words*, 2nd.ed., Oxford

Bastaki, Sh. (1981), "Actions: Their Causes and Components", *Arab Journal for Humanities*, vol. 1, no.3(299-322)

Black, D. (1990), *Logic and Aristotle's Rhetoric and Peotics in Medieval Arabic Philosophy*, E.J. Brill

Block, N.(ed.) (1980), *Readings in Philosophy of Psychology*, Harvard UP

Block, N. *et. Al*. (ed.) (1997), *The Nature of Consciousness*, MIT

Cohen, L. J. (1971), "Do Illocutionary Forces Exist?" reprinted in Rosenberg, J. and c. Travis eds. *Readings in the Philosophy of Language*. Prentice Hall

Cohen, P. et. al. (ed.) (1990), *Intention in Communication*, M I T

Georgalis, N. (2006), *The Primacy of the Subjective*, MIT

Grayling, A. C. (1997), *An Introduction to Philosophical Logic*, 3rd ed., Blackwell

Hart, L. H. (1990), *The Concept of Law*, Oxford U P

Hindriks, F. (2005), *Rules and Institutions*, Haveka BV

Lepore, E. and B. Smith (2006), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford

Nagel, T. (1997), *The Last Word*, Oxford U P

Nagel, T. (2012), *Mind and Cosmos*, Oxford U P

Russell, B. (1989), "My Mental Development", in *the Philosophy of Bertrand Russell, The Library of Living Philosophers*, Schilpp, P.A. (ed.), 5th. ed. Open Court

Schmitt, F. (ed.) (2003), *Socialising Metaphysics*, Rowman & littlefield Publishers

Searle, J. (1969), *Speech Acts*, Cambridge U P

Searle, J. (1989), "How Performatives Work", in *Linguistics and Philosophy*, 12:535-558

Searle, J. (1995), *the Construction of Social Reality,* the Free Press

Searle, J. (1996), *the Mystery of Consciousness,* the New York Review of Books

Searle, J. (1998), *Mind, Language and Society*, Basic Books

Searle, J. (2001), *Rationality in Action*, M I T

Searle, J. (2010), *Making the Social World*, Oxford U P

Searle, J. (2007), *Freedom and Neurobiology*, Columbia U P

Searle and Vanderveken (1985), *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge U P

Smith, B. (2003), *John Searle*, Cambridge

Sorabji, R. (2005), The Philosophy of the Commentators, V3: Logic and Metaphysics, Cornell UP

Tsohatzidis, S. (2007), *Intentional Acts and Institutional Facts*, Springer

Vanderveken, D. (1990), *Meaning and Speech Acts* Vol. 1, Cambridge U P

Warnock, G. J. (1989), *J. L. Austin,* Routledge

Performatives and Conventionals
Investigations in Islamic linguistic and social philosophy

By: Taleb S. H. al-Tabatabai

The six treaties comprising this book are intended to collectively introduce a sketch for the conceptual and historical development of the theory of *social ontology* in the Islamic thought.

Intellectual developments that developed over a period of more than ten centuries are covered. Those developments were spotted out of the classical works of thinkers belonging to diverse disciplines such as grammar, jurisprudents, rhetoric, as well as logic and philosophy.

In a number of occasions, comparisons to parallel points developed in contemporary western philosophy were made. In particular, of course, those of John Searle's. The book shows, with clarity, that the pathway that lead Searle from *performatives* to *institutional facts (Conventionals),* and from there to *Social Ontology*, had, already, lead moslem jurisprudents to investigate the ontological status of the institutional facts, and lead philosophically oriented jurisprudents to even investigate the ontological status and structure of society as a whole.

A detailed and documented study of this last point had been left for a due work. Instead, a detailed sketch of how a *social ontology* theory based on Islamic thought should be expressed in contemporary terms has been made. It is based on the interplay between *the natural* and *the conventional*; or, in Searles' terms, *the brute* and *the institutional*.

The book includes a detailed study of the role of *Al-Najaf School* in the aforementioned developments. It shows the effect of the developments in the theory of performatives on purely jurisprudential matters. More generally, the book demonstrates the view that Islamic philosophy had been practiced under titles other than *Philosophy as such*.